HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS

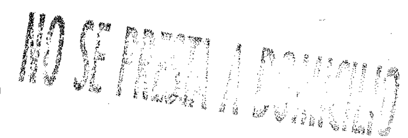
Plan de la obra:

Tomo I: Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)
Tomo II: De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVIII)
Tomo III: Saber y poder (del siglo XVIII al XX)

Dirección de FRANÇOIS CHÂTELET y GERARD MAIRET

Con la colaboración de:

Luc Brisson
Odilon Cabat
Hélène Clastres
Christian Descamps
Pierre Geoltrain
Michel Gitton
André Glucksmann
Pierre Griolet
Jacques Harmand
Ahmad Hasnâwî
Michel Korinman
Jean Lagerwey
Charles Malamoud
Pierre-François Moreau
Évelyne Pisier-Kouchner
Rafaël Pividal
Maurice Ronai
Louis Sala-Molins
Francis Schmidt
Joël Schmidt
Mohammed-Allal Sinaceur
Jean-Louis Tristani



Bajo la dirección de
FRANÇOIS CHÂTELET

HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS
III. Saber y poder (del siglo XVIII al XX)

La Red de Jonás—PREMIA EDITORA—1980

Título original: *Histoire des Idéologies (Savoir et pouvoir: du XVIII au XX siècle)*
Traducción: *René Palacios More*
Diseño de la colección: *Pedro Tanagra R.*

La traducción ha sido cedida por la editorial Zero-Zyx, Madrid.

Colaboran en este tomo:

Francois Châtelet (catedrático en la Universidad de París VIII). *Hélène Clastres* (investigadora en el CNRS). *Christian Descamps* (adjunto en la Universidad de París XI). *André Glucksmann* (Investigador agregado al CNRS). *Michel Korinman* (profesor adjunto de la Universidad de Dijon). *Gérard Mairet* (profesor de la Universidad de Otawa). *Pierre-Francois Moreau* (profesor adjunto de la Universidad de Reims). *Evelyne Pisier-Kouchner* (directora de conferencias en la Universidad de Reims). *Rafaël Pividal* (profesor adjunto en la Universidad de París V). *Maurice Ronai* (geógrafo en el Instituto M. C.)

Primera edición: 1980

ISBN 968—434—134—2

ISBN 2—01—004804—0 de la edición de Hachette

PREMIA editora de libros s.a.
Tonalá 146-2, México 7, D.F., México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PROLOGO

Este tercero y último tomo de la *Historia de las ideologías* abarca la época moderna. Los análisis del tomo II presentaron las configuraciones de ideas, más o menos coherentes, más o menos adaptadas a las circunstancias, que incidieron en las transformaciones del marco sociopolítico de Occidente, transformaciones que llevaron del Santo Imperio romano germánico a la monarquía centralizada de Luis XIV de Francia, por una parte, y, por otra, al reino de Gran Bretaña, ocupado ya en la industrialización. Estos dos polos —el político y el económico—, en trance de conquistar su autonomía de hecho y, por consiguiente, suscitando problemas, van a exigir respuestas y legitimaciones. La teoría política, y luego la economía política, se constituyen en campos de reflexión específicos. El siglo XVIII europeo se ve obligado a pensar muy ampliamente sobre las múltiples novedades que surgen por todas partes, para integrarlas y reducirlas, pero también, si se trata de las de los intelectuales que acogen favorablemente esos cambios, para emplearlas en su provecho. Se acaba de hablar de los «intelectuales»: en efecto, el movimiento iniciado en el siglo precedente resulta reforzado —se acrecienta notablemente el número de quienes escriben y leen—. Las lenguas nacionales se

han apartado definitivamente del latín. Voltaire se dedica a presentar al público «la filosofía natural de M. de Neuton», y a relatar la historia del reinado de un rey de Suecia; hay interés por las novelas, pero también por los relatos de viajeros que llegan de Asia o de las Indias orientales; pasa a ser activa la internacional de las letras y, en contra de la iglesia o, al menos, al lado de ella, progresa el proyecto de una sociedad de los espíritus.

Aquí se ha intentado dar cuenta de esta situación, que, bajo ciertos aspectos, es todavía la nuestra, atendiendo a la parte de las generalidades ideales y a la de las invenciones singulares cuando éstas son significativas o bien cuando, precisamente, han adquirido un alcance general *a posteriori*. Si en las páginas que siguen se trata del jurista Vitoria, de los filósofos John Locke o Hegel, del economista Adam Smith, de Saint-Just, de Marx, del geógrafo Ratzel, del Che Guevara o de Truman, ello se debe a que la referencia a sus doctrinas, a una de sus frases o de sus acciones ilumina un conjunto ideológico importante. El conocimiento de las ideologías exige este vaivén de lo general a lo individual, de lo doctrinal a lo eventual, de los escritos singulares a lo que podemos saber de la existencia real o soñada de los pueblos...

Ocurre que la composición de los textos de este volumen posee una cierta simetría. Las dos secciones extremas, *La ideología del progreso* y *Las ideologías de la guerra o la paz,* remiten, cada una, a un período. La primera estudia la elaboración de los principales conceptos que organizan el pensamiento del estado-nación en formación: se trata de la época de las luces y de los principios que utilizaron la revolución francesa y el imperio napoleónico y de los que se apropió la administración burguesa, en el siglo XIX y hasta nuestros días. La segunda apunta a los interrogantes más vivos y a las prácticas más destacadas del mundo contemporáneo. La confrontación de estos dos conjuntos es, en sí, significativa del hundimiento de un determinado número de esperanzas. Pero el inferir de ello cualquier pesimismo supondría el suscribirse a la absurda necesidad de la filosofía de la historia. Más aún, si bien surge alguna melancolía al comprobar que los ideales que animaban a los enciclopedistas o a los patriotas de la revolución no han dado los frutos que ellos esperaban, resulta también falto de consistencia el escudarse en los velos negros de quien hereda un legado desastroso para insultar a los antepasados. Una herencia puede ser rechazada. Y, para proceder de modo pertinente en esta ocasión, es importante procurar ver —en función de la experiencia

presente— qué falló en esos sistemas de ideas tan plenos en promesas. Eso es lo que Karl Marx hizo con Hegel, y lo que todavía cuenta de su obra se sitúa en ese nivel.

Las dos secciones centrales se esfuerzan por hacer aparecer con la mayor claridad dos nociones que desempeñaron y desempeñan un inmenso papel en la ideología moderna: la de *hombre* y la de *conquista* (se ha preferido mantener este término clásico que el de *dominación,* pero éste se halla en la continuidad de aquél; o, más exactamente, éste generaliza en la situación contemporánea lo que aquél limitaba a los espacios de la geografía). Cada una de estas secciones está dedicada a restituir la evolución de la noción considerada y, al mismo tiempo, a señalar surgimientos del sujeto moral, característico de la ideología burguesa desde comienzos del siglo XIX, del sujeto jurídico, del ciudadano propietario (y de la dominación política clásica), del capitalismo y su doble: el proletario (y de la dominación tecnoburocrática), por una parte; por otra, análisis de los momentos más significativos de esta empresa de conquista efectuada en nombre de la verdad del hombre y que supone que hay otro que no es tal (no del todo o en nada absolutamente): el salvaje en el siglo XVIII, el prójimo molesto, el otro (en cuanto al color de la piel, a la religión, a las costumbres), y, por último, el eventual marciano, gracias a cuya imagen se puede hacer derroche de medios técnicos exorbitantes que brillan en el firmamento como tantas otras amenazas esgrimidas aquí abajo.

Así pues, se ha procurado destacar las concepciones del hombre y de su porvenir que, desde hace algo más de doscientos cincuenta años, han jalonado el trayecto de las sociedades. En el fondo, si de ello surge una lección —lo que resulta dudoso—, la misma consiste en que el porvenir es una idea muy lamentable, tanto por las esperanzas falaces que promueve como por las prácticas apremiantes que autoriza. A menos que se conjuren sus maleficios, recordando que, según el proverbio, «nunca es seguro lo peor».

François Chatelet

CAPITULO I

LA IDEOLOGIA DEL PROGRESO

1

SOCIEDAD CIVIL Y CIVILIZACION

por Pierre-François Moreau

Una ideología no deja que surja cualquier cosa en su campo de visión: está obligada a alternativas en las que lo invisible se contrapone a lo visible. De este modo, la importancia otorgada al estado suele correr el riesgo de hacer desaparecer bajo su peso la actividad del cuerpo social: éste se elimina reduciéndose únicamente a su vértice. Toda la textura económica, social, intelectual resulta entonces asimilada a lo que la reglamenta, y aparece imaginariamente como una consecuencia del estado o de sus decisiones. Así pues, bajo la autoridad de éste se perfila una sociedad sin densidad, en la que sus decretos penetran sin resistencia. En suma, cuanto más se insiste en el poderío de la cabeza, menos carne tiene que tener el cuerpo. La transparencia exige la desaparición de los intermediarios. Como consecuencia de este hecho, todo lo que en la sociedad escape a esta reducción estatal será entendido como manifestación de la particularidad desviada: vida,

facción y complot. La moral se reintroduce allí donde se la creía excluida, pero de donde no había sido verdaderamente rechazada sino en el dominio de lo pensable. Como contrapartida, lo que se ha enunciado como imposible, y que a pesar de todo insiste en existir, tendrá que soportar sus ataques y la represión que puede acompañarlos.

Sin embargo, es preciso que un buen día se tome en cuenta aquello que se tenía tendencia a rechazar, so pena de reconocer en ello la teoría defendida por los adversarios. La ideología del sujeto chocaba con un problema de este tipo: en su principio, se la llevaba a que avanzase hacia las fuentes del poder, y, en particular, hacia la que le parecía esencial: el estado, pensado por otra parte más como punto de concentración de la autoridad que como aparato o red ramificada. Así pues, la política podía reducirse, en sus comienzos, a las deducciones mediante las cuales se mostraba la causa de este poder: voluntad de los individuos, compromiso y soberanía. Bastaba con decir por qué un pueblo era un pueblo, y cómo el estado era su verdad. Pero ¿quién iba a dar cuenta de los innumerables análisis concretos a los que se había lanzado el medievo que acababa, la práctica de los juristas, las nuevas formas de actividad social —mercantiles, financieras, industriales— que paulatinamente adquirían más importancia? No se podía dejar de actualizar el aristotelismo, ni olvidar indefinidamente esas realidades. Había pues que adecuar una teoría de la sociedad civil para evitar que se abandonase su explotación a las ideologías rivales. En un primer momento, ganar terreno sobre los «naturalistas», prontos a sumergir la vida social en los ciclos naturales, y luego esbozar una doctrina inversa, en la que las normas de la sociedad organizasen sus relaciones bajo la jurisdicción del poder subjetivo.

Ante todo, había que criticar severamente el mayor argumento de los adversarios: la asimilación de la sociedad a una totalidad orgánica. Cuerpo, planta o familia: otras tantas metáforas en las que resulta evidente, ante cualquier reflexión, que el todo es otra cosa y más que la suma de las partes. Tal como en las metáforas inversas de la máquina y del contrato, hay una referencia a una composición de individuos o de instrumentos que preexisten a la operación. En la trinidad social, todo actúa según el Espíritu Santo: que el estado tiene juicio y memoria, nadie lo niega. Pero el tercer término, ¿debe ser voluntad o amor? Según la respuesta elegida, los lazos sociales serán del orden de la voluntad o del

orden del reconocimiento afectivo. Tal es toda la alternativa entre liberalismo por un lado, romanticismo y tradicionalismo por otro, que se halla ya en germen en esta oposición. Entretanto, ahí está el desafío de esta lucha de metáforas: al enraizar a la política en unidades prevoluntarias, como los fenómenos biológicos, se le otorga de inmediato el aspecto de una organización jerárquica, en la que cada cual tiene su lugar reconocido y recibe pero no elige; donde no son los individuos los que aparecen en primer plano, sino las relaciones, las funciones, los procesos orgánicos que se entreveran. Admitir este tipo de reflexión supone dejar la puerta abierta a un sistema totalmente dispuesto; la vida precede en él al juicio, y los lazos de amor otorgan en él un modelo a la sociedad.

El conjunto del juego de oposiciones está muy bien representado, a fines del siglo XVIII, por Herder. Situado del lado organicista, presenta a las metáforas de la vida con un signo positivo y a las otras con un signo negativo: escribe, en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad:** «La naturaleza instruye a las familias. Así pues, el estado más natural es el de una nación que posee un carácter nacional que pueda conservar durante siglos». ¿Por qué? Porque «tanto como la familia, la nación es una planta de la naturaleza, únicamente sus ramas son más numerosas»; únicamente subsisten largo tiempo «los estados que han echado raíces profundas»: se enuncian de golpe todas las equivalencias: sociedad, familia, árbol, es decir cuerpo viviente y natural. A todo esto se le opondrá los estados falsos, artificiales e inanimados: sus heteróclitas partes «pueden juntarse unas con otras en una endeble máquina denominada cuerpo social, pero sin que exista entre ellas ni ligazón, ni simpatía, ni espíritu de vida». Quienes conforman «semejantes máquinas» en una «unión forzada y monstruosa... juegan con los hombres y los pueblos como con cuerpos inanimados». Metáforas del artificio, de la máquina y del cuerpo inerte, frente a las metáforas de la vida, de la familia y del alma: a cada cual lo suyo.

El espacio teórico clásico deberá, o bien rechazar, o bien absorber esas metáforas siempre presentes en el discurso político, y que trasladan a éste pensamientos eficaces antes de ser demostrados. Respecto de la del cuerpo, la tarea resulta fácil: la ideología mecanicista, que reduce lo viviente a una máquina, permite neutralizar el peso político de la comparación: el estado es un cuerpo,

* Véase en Losada. Buenos Aires. (N. del T.).

pero el cuerpo es una máquina; en esta biología de lo inerte, no hay sitio para un principio que superaría a las componentes para integrarlas en el todo. La asimilación no volverá a ser peligrosa sino cuando las ciencias de la vida vean triunfar otras doctrinas que afirman la especificidad de lo viviente: animismo y vitalismo suponen, en término generales, otra cosa que una simple yuxtaposición de las partes. La vida se vuelve entonces contra el derecho individual[1].

También la familia era un punto de sustentación de la ideología naturalista. Ella jugaba este papel de dos maneras: por composición y por analogía. *Por composición:* el estado es una acumulación de familias; hereda entonces su autoridad y sus formas de organización. La idea es tradicionalista, pero se la ve surgir asimismo en los utopistas, que, contra el prestigio de la propiedad, intentan jugar la carta patriarcal. Entre los teóricos de la soberanía, Bodino todavía la acepta, sin que por otra parte esto le impida justificar el poder absoluto del rey. Suárez la rechaza: ha visto el peligro: reducir la fuerza del estado en beneficio de cuerpos intermedios. *Por analogía:* esta vez ya no se trata de la naturaleza del estado, sino del origen del poder. El rey es como un padre porque el reino se transmite como un patrimonio; en el límite, cada rey extrae su poder de Adán: tiene sobre sus súbditos los derechos que el padre de todos los hombres tiene sobre sus hijos[2]. La analogía se difumina en genealogía. En nombre de este principio, Filmer defiende el derecho divino de los reyes en la *Patriarchea**. Y Locke, portavoz de los liberales, no cree poder hacer otra cosa que refutarle minuciosamente[3]

Pero más que refutar el argumento familiar, parecería que valdría más desarticularlo para hacerle cambiar de campo. A esto se dedica Rousseau en *El contrato social***: deja de lado rápidamente la idea genealógica (si se la toma al pie de la letra, no importa quién pueda ser poseedor legítimo del mundo entero, por ejemplo aquel que escribe sobre política tanto como los soberanos

1. Cf. G. Canguilhem: *La formation du concep de réflexe,* P.U.F. 1955. Véase en castellano *La formación del concepto de reflejo.* Avance, Barcelona, 1975. (N. del T.)

2. Obsérvese que un determinado número de revueltas populares retoman el argumento; cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces gentilhombre?

* En castellano *Patriarchea. El poder natural de los reyes.* Madrid, 1920 (N. del T.).

3. Locke: *Primer tratado acerca del gobierno civil.* Véase en *Ensayo sobre el gobierno civil.* Aguilar. Madrid, 1976 (N. del T.).

** Hay varias ediciones en castellano (N. del T.).

de los cuales habla); pero emplea un capítulo para explicar que, después de todo, bien se puede concebir al estado como una familia, a condición de tener una idea justa de aquello que en realidad es la familia: nada tiene ella de natural, es un acuerdo de voluntades. Por voluntad, marido y mujer viven juntos, y voluntariamente —una vez criados materialmente (lo que lleva algo de tiempo)— los hijos permanecen con los padres. Por supuesto, todo el sentido de la asimilación resulta destruido: ¿de qué sirve regular el estado según el modelo familiar si previamente se incluye en el segundo lo que se quiere hallar en el primero: el triunfo del derecho subjetivo? No es precisamente en esto en lo que habían pensado los sectarios del derecho divino de los reyes. Por otra parte, Diderot ya había utilizado un argumento del mismo tipo en el artículo *Autoridad* de la Enciclopedia: «Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho a mandar sobre los otros —escribía—... Si la naturaleza estableció alguna autoridad, ella es el poder paterno; pero el poder paterno tiene sus límites, y en el estado de naturaleza, finalizaría tan pronto como los hijos estuviesen en condiciones de conducirse»[4]. Hay que considerar seriamente estos enfrentamientos sobre las analogías: ninguna ideología está hecha únicamente de argumentos puramente lógicos. Intento de ordenar el mundo, ella suele buscar puntos de comparación para afirmar sus tesis. La lucha entre mecanicismo y vitalismo tiene un sentido político, exactamente como la cuestión de la estructura de la familia y la validez de sus lazos. La lucha ideológica es con frecuencia una lucha para imponer metáforas.

No bastaba, empero, con impedir que el adversario ocupase el terreno. Era necesario procurar tomar en cuenta y de otro modo aquello que él tomase en consideración. Si se había logrado evitar la asunción por una ideología de la naturaleza de todo lo que en las relaciones sociales no era ni el individuo, ni el estado, había que dedicarle algún desarrollo, y la tarea era tanto más urgente cuanto que se acrecentaba la importancia de la burguesía dedicada a los negocios, que tenía necesidad de analizar sus propias actividades. Unicamente la teoría del estado de naturaleza y del contrato no se prestaba suficientemente a ello. Se iba pues, sucesivamente, a considerar las relaciones de intercambio, de comercio, de la producción, etc.; luego se mostraría la superioridad sobre los otros tipos de sociedad. En otras palabras: edificar una

4. Texto escrito una decena de años antes de *El contrato social.*

teoría de la sociedad civil, y, después, una teoría de la civilización.

Ya Locke otorga mucha más importancia a las posibilidades de vida en el estado de naturaleza que la que le había dado Hobbes. No se trata, ya, del estado de guerra: allí se produce, se intercambia, la individualidad se desarrolla y se enfrenta con las otras. Hay pues, una real consistencia de las relaciones sociales antes de la fundación del estado. Reinan en él, ciertamente, las injusticias, y éstas son las que el estado debe corregir, pero su necesidad está lejos de ser tan acuciante como en los otros teóricos del derecho natural. Así pues, se ve nacer otro objeto teórico, bajo la jurisdicción de las problemáticas del estado y del contrato, pero que después de todo sólo exige liberarse de ellas. Lo mencionado por Locke puede pasar al proscenio y relegar a la política propiamente dicha a un segundo plano.

Con Mandeville se completa la constitución de la sociedad civil en tanto que objeto autónomo. En él hay pocas consideraciones sobre el estado y ninguna sobre la injusticia. Aquello de que habla es lo que permanecerá en el proscenio en el siglo XVIII: el lujo, el beneficio, las relaciones comerciales y la felicidad. Es conocido el tema de la *Fábula de las abejas:* vicios privados, beneficios públicos. En una sociedad en la que reinan el despilfarro y la corrupción, el comercio funciona, los ociosos hacen prosperar la producción y todo el mundo se enriquece. Todo se hunde cuando se instaura la honestidad, la frugalidad, la virtud; los verdaderos motores de la vida social y económica residen de hecho en lo que teólogos y moralistas condenan como pasiones. Si se consiguiese suprimirlas, no se obtendría sino la desdicha y la pobreza. Hay que elegir: o la virtud o la felicidad.

Se caería en un error si se dedujese de ello una apología del inmoralismo.

Por cierto que Mandeville subraya como sin motivo la distancia entre sociedad civil y moral, y multiplica las paradojas para hacerla más evidente. Pero se trata, sobre todo, de otra cosa: un principio de relaciones entre individuos, que no pasa por la voluntad. El contrato puede resultar aplazado, porque hay en el sujeto otra cosa que su poder de artificio y de compromiso: hay el interés, la necesidad, y las pasiones que los agudizan. La sociedad civil es, precisamente, el lugar de los intereses y de las necesidades.

Cuando la ideología del sujeto cortó el mundo en dos —en términos cartesianos, por un lado la *res extensa*, por el otro la *res*

cogitans—, efectuó el mismo corte en los individuos. Para pensar las relaciones de éstos sin caer en el orden de una naturaleza preestablecida, no hay más que dos medios: o bien situarse del lado de la *res cogitans*, y apoyarse en las voluntades para superar a los individuos (se obtienen entonces las distintas variaciones contractuales), o bien situarse del lado de la *res extensa* y contar con lo que en el sujeto no es la voluntad, siendo ella empero la expresión de su poder individual. Se obtiene entonces otra forma de construcción del todo social: mediante el juego de los intereses. Así pues, el individuo es tanto más sociable cuanto más asiduamente procura su interés privado. Quien mejor lo formulará es Holbach: «El interés, o el esclarecido amor por sí mismo, es el fundamento de las virtudes sociales».

Después de Mandeville se estudia el fenómeno aislado. El término «sociedad civil» que, durante mucho tiempo, se consideró como sinónimo de «sociedad política», tiende a desprenderse de ésta y a designar más bien esas múltiples relaciones de intercambio, de consumo y de utilidad recíproca que se consideran la trama del tejido social. La *Enciclopedia* subordinará claramente la política a los problemas económicos, y una relativa indiferencia en cuanto a la forma de gobierno afectará a una parte de la opinión en el siglo XVIII.

Pero no basta con registrar el desplazamiento de objetos que afecta por entonces al pensamiento. El mismo permite también advertir, a su modo, por cierto, lo que no se había advertido. En este terreno es donde la economía política podrá finalmente separarse de las consideraciones monetarias a que se había visto limitada desde Bodino y Malestroit. Y por esta vía, asimismo, habrá de reintroducirse el tema de la división del trabajo, sobre el que finalmente se puede reflexionar de modo distinto al de una analogía biológica. En la utilidad social, y no en la jerarquía natural, es donde encuentra su fundamento. Se advierte que ello refuerza las desigualdades[5], pero generalmente se le acepta como un medio inevitable para la felicidad. La desigualdad aparece incluso, en

5. Ferguson dedica toda una sección de su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* a demostrar:
— que la separación de las artes y las profesiones es necesaria para el progreso;
— que ella provoca una desigualdad todavía mayor que la de la naturaleza y las propiedades.
(*Ensayo...*, trad. fr. Bergier, París, 1783, sección IV). Edición española Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1974 (N. del T.).

tanto que sistema de complementos intercambiables, como una nueva condición de la unidad social, y por tanto, a fin de cuentas, del interés individual. Sigue Holbach: «La desigualdad que la naturaleza ha impuesto entre los individuos, lejos de ser la fuente de sus males, es la verdadera base de su felicidad. Los hombres se ven invitados y forzados, a través de ella, a recurrir los unos a los otros y a prestarse ayuda mutua»[6]. El argumento es tan fuerte que se lo vuelve a hallar incluso en los utopistas, que sin embargo critican el egoísmo y la propiedad[7].

Sin embargo, no todas las naciones han sido siempre tan ricas, tan hábiles o tan refinadas. No todas han conocido el barco de guerra y la ópera. Puede entonces introducirse una nueva idea: la de la *civilización*[8]. Ella se sitúa en la encrucijada de la idea de progreso y del tema de la sociedad civil. Si el juego de los intereses es la racionalidad superior de la sociedad, esta racionalidad queda oculta a los individuos que no obstante gozan de sus ventajas; hay aquí una especie de astucia de la razón, pero que jamás deja de apuntar a la felicidad individual. Si bien se esboza una teleología, ella surge bajo la forma de una lenta evolución del hombre, a través de los sucesivos estados de la sociedad civil. En consecuencia, el hombre es perfectible; y en sus más sutiles variantes, esta perfección puede pasar por sus propios errores. Sin embargo, no resulta seguro el que semejante retorno sobre sí le impida al progreso de la civilización el ser otra cosa que una dilución del origen. El mismo suele mantener algo de lineal y de irreversible que le impide modificar en mucho la concepción clásica del tiempo. En el fondo, lo que esta teoría de la civilización aporta de más nuevo hay que buscarlo, tal vez, por el lado de la formación del individuo.

En efecto, si la evolución de la sociedad afecta a la felicidad y a las luces del individuo, y si se reconoce cada vez más importancia a estos fines, entonces se comienza a admitir que el individuo no es indiferente a la sociedad en la cual el intercambia, trabaja y

6. *La política natural,* 1773.

7. Cf. Morelly: *Código de la naturaleza,* 1755.

8. El término aparece cuando los pensadores del siglo XVIII buscan, por oposición a *police,* «una palabra que designe —digámoslo en términos que ellos no habrían rechazado— el triunfo y la expansión de la razón, no sólo en el campo constitucional, político y administrativo, sino en el moral, religioso e intelectual» (L. Febvre). Obsérvese que la palabra tiene con frecuencia un sentido activo: «La civilización de los pueblos no se ha completado todavía», escribe Holbach en *El sistema social.*

desea. Antes de Hegel, en quien el concepto de *Bildung* retomará esta visión, esto es lo que afirman Holbach y Condorcet: la naturaleza no ha hecho a los hombres ni buenos ni malos, la sociedad los vuelve útiles o perversos, se lee en *La política natural;* más sutilmente, el *Cuadro histórico de los progresos del espíritu humano** ve a «la razón humana formarse lentamente a través de los progresos naturales de la civilización». Es verdad que ya la forma clásica del derecho natural únicamente atestiguaba la permanencia del sujeto; allí se admitían las variantes en el aspecto concreto de los individuos, pero las consideraba inciertas y poco creíbles. Aquí, lo que evoluciona es lo propiamente esencial. Y, todavía, hay que matizar: no hay muchas formas históricas de la razón, sino que más bien la razón se revela lentamente a sí misma, como consecuencia de las variaciones de la sociedad civil. Esta era la forma más extrema que podía aceptar la ideología del sujeto de derecho, sin negarse a sí misma.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la sociedad civil:

Un útil repertorio de temas y estudios dedicados a estas cuestiones se encuentra en el libro de L. Colleti: *De Rousseau à Lénine,* trad. fr. 1974, Gordon et Breach, págs. 209-290.

Sobre la civilización:

Febvre, L.; Mauss, M., etc.: *Civilisation, le mot et l'idée* (1.ª semana internacional de síntesis), La Renaissance du Livre, 1930.

Benveniste, E.: *Civilisation, contribution à l'histoire du mot et l'idée* (Problemas de lingüística general), t. I, NFR, 1966, pág. 336 ss.

Hazard, P.: *La pensée européenne au XVIIIe. siècle,* Boivin, 1946, pág. 135 ss. En castellano *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.* Guadarrama. Madrid, 1958 (N. del T.).

* Véase *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.* Madrid, 1921 (N. del T.).

2

NATURALEZA, CULTURA, HISTORIA

por Pierre-François Moreau

Si hay un concepto que remita con frecuencia a la época clásica, es el de naturaleza. Artes, política, ciencias y moral se refieren a él. Las épocas ulteriores han hecho de él, a menudo, un símbolo del clasicismo, ideología vaga en la que mezclan sus propios prejuicios con las normas del pasado. Es más lo que estos falsos reconocimientos históricos, basados en el elogio y la evidencia, han acrecentado la dificultad del análisis, que lo que han ayudado a trazar las grandes y necesarias líneas de demarcación. Tenían ellos razón, al menos, en cuanto al concepto central: pero todavía hay que extenderse sobre su sentido. Término polisémico, la «naturaleza» fue punto de intersección de numerosas corrientes ideológicas, y es importante distinguirlas. El naturalismo del renacimiento no tiene mucho que ver con el «estado de naturaleza» de la política clásica. El primero está cargado con frecuencia de referencias mágicas y astrológicas, y descubre en todas las cosas una

fuerza que vive, actúa y las anima según redes de correspondencia estrechas entre macro y microcosmos. En cuanto al «estado de naturaleza», éste pertenece a un registro muy diferente; el único punto común de ambos principios, si a toda costa se quiere hallar alguno, reside, sin duda, en su actividad: los dos se encuentran en el fondo de lo real actual. La naturaleza nunca se pierde, sino que es recubierta u oscurecida con precisión.

Puesto que hay que elegir, se atenderá entonces aquí, sobre todo, al sentido jurídico y político del término, pero no hay que olvidar el aura que conforman en su alrededor los otros sectores teóricos: ellos no están completamente separados del mismo y suelen ayudarle a penetrar la conciencia común.

De la naturaleza a la naturaleza humana

En lo esencial, la época que se inicia con la reforma y la contrarreforma remite a una crisis de la noción de naturaleza. En las corrientes de pensamiento precedentes, el término había conocido dos sentidos principales (si se exceptúa el renacimiento italiano, que casi carece de importancia para la teoría jurídica).

— En tanto que orden de un cosmos inmutable, creado y organizado de una vez para siempre, y que extrae su permanencia jurídica de su permanencia física, la naturaleza estallaba en pedazos ante los embates de las investigaciones efectuadas en mecánica y astronomía, en un movimiento que, a partir de la Escuela de París, iba a desembocar en Galileo. Juristas y teólogos socavaban las consecuencias morales al mismo tiempo que se quebrantaba el basamento cosmológico.

— Otra concepción se abría paso con la reforma y otras tendencias paralelas: una condenación de la naturaleza entendida con los colores del mal y de la negación del ser: lo más extremado que restaba de la herencia agustina recordaba que el hombre es una masa de perdición y que lo que no proviene directamente del Creador no es verdaderamente el ser. En la medida en que se rechazaba el origen natural de las leyes y de las relaciones sociales, para constituirlas a partir de los individuos, el derecho corría el riesgo de hundirse en el pecado, y la vida social el de resultar excluida nuevamente de la dignidad del pensamiento. De este modo el derecho subjetivo, liberado a partir de Occam, se eclipsaría, aplastado bajo el derecho divino. La carta que Lutero dirige a

los campesinos sublevados no tiene otro sentido: les reprocha el otorgar importancia a los bienes de este mundo y reclamar «derechos humanos»; a lo cual él opone la cruz: «¡Sufrir! ¡Sufrir! Esa es la lección de Cristo, y no hay otro».

Así pues, si se quería proseguir con la aventura del derecho subjetivo, había que defenderlo de la influencia agustina y dar nacimiento a un nuevo principio de estabilidad que reemplazase ventajosamente al antiguo orden de la naturaleza y que permitiese asegurar los derechos del individuo. Aquí es cuando los derechos de los indios le van a permitir a Vitoria hacer un balance de la situación.

Desde el comienzo de la conquista de América, los españoles se habían vuelto a encontrar con un problema que ya conocían con los moros, pero esta vez mucho más acentuado dado que se veían obligados a establecer su teoría. Al instalarse en tierra de extranjeros no cristianos, ¿en qué medida tenían ellos derecho a anexionar sus territorios, a apoderarse de sus propiedades, incluso a reducirles a la esclavitud? Puesto que no se trataba de enfrentamiento con otros cristianos, incluso enemigos, ¿justificaba la única diferencia de religión semejante diferencia en el trato? Vale decir: el solo hecho de ser cristiano, ¿daba derecho a apoderarse de un estado, de la libertad y la propiedad? Aún más, el problema iba mucho más lejos: si el infiel no tenía esos derechos, ¿el hereje los perdía? ¿Y aquél que, pese a conservar la fe, mantenía una conducta inmoral? De pronto se corría el riesgo de tener que subordinar la plenitud del estatuto jurídico a la cualidad del *buen* cristiano. No obstante, con los moros el problema no se planteaba todavía en toda su amplitud: siempre podía afirmarse que ellos mismos se había apoderado de las tierras de aquéllos que ahora los desposeían, y la conquista era una reconquista. ¿Pero los indios? ¿En nombre de qué se instalaban los españoles en América, y qué podían hacer allí? No recordaban, por cierto, una antigua posesión, entonces, ¿qué justificaba que actuasen allí de modo diverso que ante los pueblos cristianos de Europa? En otras palabras, el problema que se planteaba con la mayor pureza posible era: ¿tenían derechos los indios?

Es sabido cómo resolvieron la cuestión los conquistadores. En cuanto al poder central, éste tergiversó (el rey reconoció a los indios como hombres libres, pero algo después el Consejo de Indias autorizó su reducción a la esclavitud) y, en el plano político, buscó sobre todo asegurarse un poder indiscutible: podía pues

resultarle bastante útil hacer reconocer que a nadie le correspondía apropiarse de los territorios americanos[9]. Estas fluctuaciones habrían podido continuar por mucho tiempo, así como la explotación bastante radical que la acompañaba en los hechos, sin la intervención de Las Casas, nombrado «procurador de las Indias» por Carlos V. Este emprende, en 1516, la larga batalla que iba a terminar, treinta años después, con la prohibición de las expediciones de conquista gracias a una cédula imperial[10]. De hecho, estas decisiones contribuyeron a disminuir la opresión de los indios, sin empero suprimirla: el imperio español asentaba su fortuna en el oro de las Américas. La lucha entablada por Las Casas impidió, al menos, la generalización de los primeros excesos. En el límite de lo posible, había logrado un resultado: hacer que se reconociese a los indios como hombres hechos y derechos.

Pero había que establecer la teoría de todo esto. Quien intervino para proceder a la demostración fue Francisco de Vitoria, teólogo de Salamanca[11]: el simple hecho de que los indios sean hombres (incluso infieles, incluso paganos) les asegura derechos. O, si se lo prefiere: aunque no haya naturaleza en la cual identificar el orden de las cosas, hay una *naturaleza humana*, universal y, por tanto, independiente de la fe. Esto es lo que enuncian, entre otras, las dos *Relectiones** (lecciones extraordinarias) pronunciadas en 1539: *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de guerra*. Se acepta tradicionalmente el reconocer en estos textos el nacimiento del derecho internacional; pero, más profundamente, ambos señalan la aparición de una figura fuera de la cual ningún «derecho internacional» era entonces posible.

Por cierto que las conclusiones de Vitoria son ambiguas: con frecuencia permite por un lado lo que prohíbe por el otro —se proscribe la colonización pura y simple, pero considera suficiente-

9. En 1500, la reina Isabel hace liberar a los esclavos indios traídos a Europa; en 1512, por las leyes de Burgos (que por otra parte no se aplicaron), Fernando proclama que los indios son hombres libres y condena los malos tratos que se les inflige; en 1523, Carlos V crea el Consejo de Indias que, tras la conquista de Perú, autorizará la esclavitud de los indios.

10. Como consecuencia de la Asamblea de Valladolid, donde Las Casas polemiza con Sepúlveda en presencia de dos discípulos de Vitoria (muerto cuatro años antes): de Soto y Melchor Cano.

11. Las enseñanzas de Vitoria en Salamanca señalan los comienzos de la segunda escolástica.

* Véase *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra.* B. A. Espasa-Calpe. Madrid, 1946 (N. del T.).

mente casos de «guerra justa» para permitir la intervención y la conquista[12]. Su obra, tal vez, no sirvió para ampliar los derechos efectivos de los indios mucho más allá de lo que lo habían sido por la acción de Las Casas. Pero lo esencial se halla en otra parte: afirma él una filosofía jurídica que, dado el caso, supera en mucho a aquélla: hay en todo hombre, más allá de las diferencias de fe, estatuto o moral, una naturaleza única. Y de ella —de ese fondo sin variaciones— proceden los derechos subjetivos. Así pues, el individuo surge como doble, mezcla de un sujeto universal de derechos y de una persona concreta; únicamente los hechos (y ellos pueden ser graves) dependen de la segunda. La innovación era inmensa[13]: los siglos precedentes admitían bastante fácilmente que se pudiese ser cristiano antes que ser español, o francés; pero esta vez se enuncia que se es hombre antes que ser cristiano o pagano. Esta tesis es contraria a la vieja tendencia a considerar al hombre como totalmente de una pieza, tesis que había sido re-actualizada, en la época del gran cisma, por Wyclif: para éste, el pecado implicaba para el hombre la imposibilidad del *dominium* (civil y político: propiedad y poder de estado), tan fuerte era en el individuo la solidaridad de todos sus aspectos.

Resulta justamente destacable el que en estas *Lecciones* Vitoria se esfuerce en refutar a Wyclif y a Lutero: la reforma (y quienes la prepararon) y el descubrimiento de América no son, en el siglo XVI, hechos aislados: debido a sus consecuencias teóricas, ambas aparecen como dos caras de un mismo momento ideológico, el que plantea el problema de la relación entre fe y derecho; o, mejor, de la universalidad del derecho.

12. En defensa del derecho de sociedad y de comunicación, para la evangelización, para defender a los indios convertidos, en razón de humanidad (contra un tirano), para ayudar a los aliados, etc.

13. Sobre todo si se piensa que aquéllos que, antes de Vitoria, habían esbozado una teoría de los derechos de los indios, se atenían todavía a las estrictas variantes del agustinismo político: para Matías de Paz o Palacio Rubos, la autoridad es transmitida por Dios a la colectividad encarnada en el vicario de Cristo sobre la Tierra, y este último es quien atribuye la propiedad de las tierras a los príncipes cristianos. Está, pues, en perfecto derecho de atribuirles unas tierras desconocidas recientemente descubiertas (cf. J. Baumel: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*, 1936, pág. 107). Hay que recordar que en 1493, mediante la bula *Inter ceteras*, el papa Alejandro VI había dividido el mundo por descubrir en dos, para atribuir una parte a los españoles y la otra a los portugueses. Vitoria, por su parte, consideraría esta decisión como la atribución a unos y otros de un simple derecho de evangelización. De ningún modo reconoce al papa como amo del mundo. Simplemente, le acuerda el derecho de designar un príncipe cristiano para un pueblo que se convierte en su gran mayoría y que se lo solicita.

Toda la primera parte de *De Indis*, dedicada a demostrar que los indios poseían un poder real, público y privado, antes de la llegada de los europeos, se esfuerza por trazar una línea de demarcación clara entre lo humano y lo inhumano, lo que será por otra parte, *a posteriori*, un lugar común del derecho natural. Unicamente a lo humano, pero a todo lo humano, puede atribuirse el *dominium*; y esto porque Dios ha creado al hombre a su imagen. ¿Argumento teológico? Sí, pero hay que tener cuidado: el mismo excluye toda referencia a la fe o a la buena conducta; el hombre sigue siendo a imagen de Dios aunque le ignore o le escarnezca; el cristianismo no tiene, pues, otra superioridad sobre los paganos que el saber que éstos poseen derechos mejor de lo que ellos mismos pueden saberlo, pero por cierto que no posee poder para quitárselos. El argumento se apoya en un pasaje del Génesis; el Creador dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar...» (1:26). Vitoria concluye: «Parece, pues, que el poder se basa en la imagen de Dios»; en un lenguaje más preciso, se trata del poder racional; pero no implica el empleo inmediato de la razón. Es, por una parte, lo que permite reconocer el derecho de propiedad a los niños y quitárselo a los animales, pues los primeros poseen la imagen de Dios, algo de que carecen las criaturas irracionales. Y, por otra parte, es lo que permite responder a los defensores de la gracia, que invocaban el mismo texto en otro sentido: «Yo invierto el argumento invocado por nuestros adversarios. Ellos dicen que el poder se basa en la imagen de Dios. Ahora bien, el hombre es la imagen de Dios debido a su *naturaleza*, es decir, debido a sus poderes racionales... Así pues, el pecado mortal no lleva a perder el poder». De este modo, la naturaleza humana en que se funda el derecho es anterior e indiferente a las variaciones morales y religiosas que se le incorporen; y, como de costumbre, una metáfora climática viene a sostener esta indiferencia: «Así como Dios hace alzarse su sol sobre buenos y malos y descarga su lluvia sobre justos e injustos, del mismo modo otorga los bienes temporales a buenos y a malos»[14]. No se puede entonces negar el *dominium* a los indios, ni porque ignoren la verdadera religión, ni porque cometan actos que son inmorales, ni siquiera porque sean insensatos. Así lo utilicen bien o mal, basta con que tengan su libre

14. Spinoza comienza su *Tratado político* con una comparación del mismo tipo: para él se trata de hacer entender que las leyes de la ciudad son irreductibles a la moral.

permanencia → estabilidad.
naturaleza derecho natural.

albedrío para que sean dueños de sus actos y, por tanto, de sus cuerpos: Vitoria presiona aquí sobre una tradición cristiana para convertirla en base de una teoría jurídica. Si el libre albedrío puede interpretarse como libertad del cuerpo, entonces se puede asimilar libertad y propiedad, tal como lo entenderá después de él una constante tradición.

La ideología de la naturaleza humana, que aquí inicia su impulso, va a volver a estar presente durante más de tres siglos en el derecho, la moral y la política; sojuzgará a las teorías iusnaturalistas y a la economía política clásica; de Grocio a Ricardo, todos presuponen esta antropología y se sirven de ella como de un material indiscutible para edificar su propia doctrina; ella otorga un cierto parecido a muchos discursos teóricos, así traten de la tolerancia en materia religiosa, del mejor gobierno o de la renta del suelo y del impuesto. Las distinciones de detalle, las polémicas y las oposiciones muy reales pero que apuntan a otros aspectos no deben ocultar esta identidad fundamental: tras la figura inamovible del sujeto del derecho, todas ellas remiten a la estabilidad de la naturaleza humana, tal como surgió en esa querella sobre los indios. Se plantea entonces una cuestión: ¿qué traía ella de nuevo, y qué líneas de demarcación trazaba con las ideologías que la habían precedido? No únicamente las que resumían San Agustín y Santo Tomás, sino también aquélla que se había establecido sobre sus restos y cuya victoria había iniciado Guillermo de Occam.

A este interrogante puede responderse que en la historia del sujeto voluntario, la época de Vitoria es el momento de la denominación del sujeto. Con Occam se había criticado la existencia real de los géneros y las especies, se había afirmado que no había hombre en general, sino solamente este hombre o aquel otro. Con Vitoria, se pasa de *este hombre* a la *humanidad*. Se reintroduce una unidad de los hombres, pero más política y moral que específica; se traza nuevamente el círculo de la universalidad humana, porque ésta no tiene ya el aura peligrosa de la naturaleza preindividual: por el contrario, se encuentra en el fondo de los individuos y en su conjunto; el orden consiste en la indefinida repetición de los sujetos, y no en su distribución en funciones y estatutos diferenciados. El modelo ya no es biológico, sino moral. Pronto será mecánico.

Así pues, la *tendencia* de la ideología voluntarista se realizó históricamente según formas diferentes, en función de las fuerzas

modelo biológico → momento mecánico.

que tenía que enfrentar en cada una de las etapas de su desarrollo. En un primer momento, se había tratado de quebrar el orden de la naturaleza finalista que, a la vez, rodeaba y penetraba por todas partes a los individuos; ante esta teoría enemiga, que se encarnaba suficientemente bien en el tomismo, el estricto nominalismo permitía romper la red que rodeaba a la individualidad, convirtiendo a ésta en el origen primero de sus actos y de sus poderes. De ahí la crítica a todo tipo de conjunto (lógico o social), el derecho subjetivo, el voluntarismo, etc. Tesis teóricas que se difunden mucho mejor cuanto que son sustituidas por formas de arte y de religión que, también ellas, ponen el acento en el individuo: es ésta la época del nacimiento de la pintura sobre lienzo, dedicada en sus comienzos al retrato[15], la época en que el gótico acaba de dedicar sus fuerzas a individualizar las figuras de santos y de la Virgen, más cercanas al creyente; en que el sentimiento de la muerte personal es bastante poderoso como para que los principales monumentos religiosos sean los sepulcros de los grandes; en que el burgués *Roman de Renàrt* termine por disolver la ideología de las novelas de caballería, parodiándolas.

En una segunda etapa ya no se tratará de oponerse a un universo de la naturaleza, sino a las nuevas variantes de la teoría agustina que, bajo la reforma, se convertían en el peligro predominante. Había entonces que modificar y desarrollar el espacio teórico que había comenzado a aparecer gracias al nominalismo. Había, pues, que proceder a un viraje decisivo, y enfrentar un problema que se podría formular del siguiente modo: hay que conservar al individuo dividido, no tolerado por un orden anterior, pero con todo hay que revelar en él una cierta estabilidad no individual, para evitar que se establezca, en el vacío así liberado alrededor de él, una relación demasiado inmediata entre el hombre y Dios, brecha por la que pronto se precipita el agustinismo jurídico. Para lograrlo, había que conservar lo que en el nominalismo correspondía a la tendencia profunda del derecho subjetivo, y desprenderse del resto. En consecuencia, conservar a la propiedad concebida como poder individual, e incluso algo de la concepción consensualista del todo social[16]; pero abandonar el nominalismo

15. El retrato de Jean le Bon en el siglo XIV, de Fouquet y el Maître de Moulins en el XV.

16. Cuando la noción de contrato no está explícitamente presente, el fortalecimiento del derecho subjetivo le reserva la posibilidad de reaparecer a continuación.

finalismo → nominalismo.
derecho subjetivo.

- Arqueología del sujeto -

lógico[17], y reintroducir una determinada teoría del orden natural. Para esto se va a utilizar al tomismo, vaciado en tanto que espacio, según la letra de sus tesis, como una especie de andamiaje que permita ajustar un dispositivo antiagustino.

Por consiguiente, la doctrina de Vitoria, y de modo más general la segunda escolástica, no es en absoluto una mezcla de tomismo y de occamismo, como a veces se afirma: ambas herencias no se hallan en el mismo plano, y no porque sea lo más llamativo tiene forzosamente que jugar el papel esencial. Los argumentos tomistas son utilizados al servicio de una tendencia que no es la de Santo Tomás. Ellos se suman al proceso tal como los pueblos vencidos por las legiones romanas eran enrolados como auxiliares para luchar contra nuevos enemigos[18]

De este modo, mientras que en el medievo el hombre individual se vería superado dos veces, en el sentido de la especie humana y en el sentido de la ciudad, en Vitoria y en quienes le siguen, la noción de humanidad mezcla los dos campos, el lógico y el social. La distinción era clara en la fórmula antigua: este hombre, ese individuo, es igual a los otros en la especie humana (no se es más o menos hombre): ella no impone leyes, sino solamente una forma común. Como contraposición, en la ciudad este hombre tiene un lugar, o cumple una función: no hay igualdad de derecho en estas relaciones políticas y sociales. Cada uno ocupa un lugar propio en un conjunto que lo supera, y que no puede funcionar normalmente, cual un cuerpo humano, a no ser que cada órgano conserve su papel, que no es el de otro. Y si se piensa en unificar la especie humana, se piensa en la cristiandad y no en tanto que humanidad.

Por el contrario, debido al hecho de que se reemplace a la naturaleza por la *naturaleza humana*, la humanidad es, tanto como la forma, el sistema de las relaciones entre los individuos. A esto se debe el que la unidad de los humanos no sea únicamente específica: el *derecho de sociedad* se inscribe en los derechos naturales

17. Vitoria y, sobre todo, Domingo de Soto hacen su crítica.

18. Los maestros de Salamanca eligen la *Suma teológica* de Santo Tomás como texto explicativo, más que las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que servían como manual desde el siglo XII: sin duda desconfían de su agustinismo.

Hay que señalar que todo lo que se acaba de decir sobre los maestros de la segunda escolástica se refiere sobre todo a Vitoria, Soto y, después de ellos, a los jesuitas (Suárez, Vázquez, Molina); porque los dominicos retornan con Báñez a un tomismo más ortodoxo de lo que había sido la versión de Cayetano o la del propio Vitoria.

del hombre. Y a esto se debe, también, el que no se emplee el subterfugio del concepto de cristiandad (que no es una relación): ya no es necesario.

La laicidad se convierte entonces en una componente normal del horizonte ideológico, y los teólogos de Salamanca han hecho mucho para que se consume este desplazamiento de objetos que afecta entonces al pensamiento político: la existencia de esta naturaleza humana social que ellos liberan organiza una esfera relativa independiente, en la que pueden enunciar reglas propias. Esto es importante, porque precisamente esta esfera es la que va a ser el lugar de la «sociedad civil»; de este modo, la teoría del liberalismo podrá aparecer ulteriormente como discurso *de* la sociedad civil, y no *de* la teología moral *sobre* la sociedad civil.

Al mismo tiempo, los teólogos, que favorecieron la eclosión, se vieron superados por la propia victoria de sus conceptos. Se seguirá hablando de aquello en lo que pensaban Occam y Vitoria, pero se hará en un lenguaje que ya no será el suyo, aunque ellos hayan creado su sintaxis a partir de sí mismos. Grocio es quien, durante mucho tiempo, pasará por fundador del derecho de gentes, por otra parte debido a que corrientemente se subestima en él la importancia de las preocupaciones teológicas.

A partir de esta teoría de la naturaleza humana se van a afirmar tres series de temas esenciales: la propiedad del cuerpo; la doctrina de la sociabilidad; la unidad del género humano. Bastará con señalar los ejes principales para mostrar la amplitud de las tesis producidas en el ámbito de la transformación ideológica que se acaba de analizar.

1) El individualismo posesivo: el hecho de que el hombre es propietario de su propio cuerpo se va a convertir en un axioma del derecho, y sobre él, paulatinamente, van a basarse las justificaciones de la propiedad en general. Hermanado con la vieja idea cristiana de un comunismo originario, servirá para reconstituir un mito de la apropiación: aquel que es dueño de su cuerpo, es dueño del trabajo que suministra con ese cuerpo, y por tanto, de los productos de ese trabajo, por tanto, de aquellos productos que no consume inmediatamente, por tanto, de lo que se procura con este ahorro, etc. Después de Vitoria, que reconoce al hombre como *dominus sui corporis* a diferencia de los animales, lo que le sirve para explicar que estos últimos no pueden ser propietarios mientras que el hombre sí puede serlo, Suárez retoma el razona-

miento: «El hombre, por sí mismo, y porque tiene uso de razón, detenta el poder sobre sí mismo, sobre sus facultades y sobre los miembros destinados a su uso, y por esta razón es naturalmente libre...»[19]. El nexo es claro: razón (la imagen de Dios) implica propiedad de sí, es decir, asimismo, libertad. Si se recuerda que con un argumento similar Santo Tomás demostraba el carácter espontáneamente social del hombre (es decir *lo contrario* de lo que afirman nuestros autores), puede advertirse hasta qué punto ha cambiado el paisaje conceptual. Con Locke, el sistema es definitivamente puesto a punto[20] y el edificio entero de la propiedad privada acaba por apoyarse en este punto originario: la posesión legítima y evidente, por parte del individuo, de su propio cuerpo. La doctrina es tan perfecta que no tiene necesidad de evolucionar: se la vuelve a hallar exactamente bajo la misma forma, dos siglos después, en el panfleto *De la propiedad**, mediante el cual, en 1848, Adolphe Thiers intenta refutar las críticas socialistas.

2) Vitoria insiste en la existencia de un *derecho natural de comunicación y de sociedad entre los hombres.* Al tener todos la misma naturaleza en sí, no pueden alzar o dejar que se alcen barreras entre unos y otros. A esto se debe que cada cual tenga el derecho de ir a casa de los otros, de permanecer allí, de comerciar también allí, a condición de no ocasionarles perjuicios. Así pues, los españoles tienen derecho a instalarse entre los indios, y pueden «por ejemplo, aportarles las mercancías que les falten, y traer consigo oro, plata y otros bienes que ellos poseen en abundancia». El rechazo de este derecho por parte de los indios podrá incluso dar ocasión a una guerra justa: «Al impedir que los españoles gocen del derecho de gentes, los bárbaros cometen una injusticia hacia ellos. En consecuencia, es necesario hacer la guerra para obtener el respeto al derecho; los españoles pueden hacerla legítimamente». El argumento es prometedor para un bastante hermoso porvenir, hasta para las guerras del opio y para algunas otras. Mientras tanto, significa muy simplemente la exigencia de hacer estallar las barreras que lugares y circunstancias alzan entre los hombres y que frenan tanto el comerio como la

19. *Tractatus de legibus seu Deo legislatore,* 1612. Véase *Tratado de las leyes y de Dios legislador.* Espasa-Calpe. Madrid, 1956 (N. del T.).
20. *Segundo tratado sobre el gobierno civil.* 1690.
* Véase en castellano. Antonio Novo. Madrid, 1880 (N. del T.).

circulación de las ideas. La libertad individual y el liberalismo económico se remiten a él. Grocio lo utilizará en el *Mare liberum,* y a través de las alternativas del proteccionismo y el librecambio, las grandes potencias sabrán recordarlo e imponerlo a otras cada vez que el mismo les resulta ventajoso.

3) La sociabilidad, concebida como sistema de relaciones de intercambio entre individuos, juega un doble papel: pone término a la sociabilidad espontánea de la tradición aristotélica a la vez que organiza una dimensión social basada en el derecho subjetivo. Ahí es donde puede desplegar el nuevo tipo de unidad humana indicado más arriba. También aquí se seguirá la tesis de Vitoria; Suárez escribe, a su turno: «Aunque dividido en numerosos pueblos y reinos, el género humano tiene siempre una cierta unidad, no solamente específica, sino también, por decirlo así, política y moral». Precisamente por esto, a su entender, existe un derecho de gentes, porque al formar parte los estados de esta comunidad humana, «tienen, por consiguiente, necesidad de un derecho que los rija y los gobierne convenientemente en este tipo de relaciones y de sociedad». Se advierte de paso la solidaridad entre los diferentes temas; se puede observar, asimismo, hasta qué punto esta idea de comunidad humana es compatible con la de estado nacional: no hay antagonismo profundo porque ambas nociones se emparejan para oponerse conjuntamente a la concepción feudal de la cristiandad. Y a este par remite la distinción entre positivo (el de los estados) y derecho de gentes (fuera de los estados): el trabajo está bien distribuido.

En el siglo XVIII, por supuesto, la idea de humanidad se expandirá y adquirirá la consonancia sentimental que habrá de conservar después; pero esto no iba a ser sino el desarrollo de un tema teórico anterior. Igualmente, una vez constituida esta noción de comunidad humana, el pasaje a la paz perpetua resultaba inevitable sin nunca resultar fácil: porque esta última planteaba el problema de la desaparición al menos relativa de la autoridad de los estados. Esto no impide que el tema se desarrolle, desde fines del medievo hasta el abate Saint-Pierre. Kant da tal vez la clave de la dificultad al convertir a la paz universal en un deseo o un ideal.

Naturaleza, sociedad, cultura

El concepto muy particular de naturaleza, cuya constitución se acaba de leer, se encuentra en el centro de la época clásica. Los siglos XVII y XVIII viven ampliamente sobre su adquisición, e, incluso en crítica literaria, ante su luz se doblegan sin siquiera tomar en cuenta las doctrinas de la *Poética** de Aristóteles. En el terreno así trazado, sobre todo, se va a desarrollar el «derecho natural» clásico. Nunca será suficiente subrayarlo: nada tiene él que ver con el derecho natural aristotélico, aparte de la denominación. Ni su referencia: él se apoya en el conjunto de los poderes del sujeto; ni su forma: puede ser expuesto aparte, con una lista de preceptos; ni su lugar teórico: sirve para constituir un mecanismo originario que fundamente las leyes positivas existentes o por crearse.

Fundamentar: todo está ahí. Ni factor de anarquía, ni simple doblez justificativo de lo real, el derecho natural cumple en lo sucesivo una función muy especial, que no consiste ni en justificar ni en criticar lo que es (uno y otro son consecuencias, y cada autor o cada corriente podrá elegir, según su partido o su época), sino ante todo en hacer saber que lo que es se apoya en lo que *debe ser*. Esta dislocación de lo real es típica del espacio de pensamiento clásico, y no se podría llegar a preguntar lo que, en otras ideologías, juega un papel de fundamentación equivalente: la idea misma de *fundamentación* es lo que le pertenece de lleno.

Este proceso de fundamentación es esencial, porque el mismo se halla a la vez en el origen del derecho y en el origen del movimiento que lleva a pensar a toda la sociedad en términos de derecho. La metáfora jurídica es también una metáfora *de lo* jurídico. El movimiento consistente en aislar al individuo no es un fin en sí. Si la teoría del sujeto destruye las totalidades naturales, esto no ocurre sin que se las reconstituya sobre otra base. Pero, para esto, hay que construir una maquinaria ideológica compleja: estado de naturaleza, ley natural, estado social, derecho natural, pacto, etc. El conjunto supone una construcción suficientemente minuciosa como para tener que ser estudiado engranaje a engranaje.

* Hay varias ediciones en castellano. (N. del T.).

El origen

El «mito» del origen sólo funciona si se admite desde un principio el postulado del atomismo social. Para justificar una totalidad como la sociedad hay que remitirse a los elementos más simples, disolverla en el cauce originario para desnudar aquello que la compone. Ahora bien, esas partículas elementales son los individuos, y de ellos hay que partir para aprehender el resto.

La hipótesis del estado de naturaleza corresponde, precisamente, a esta descomposición. El estado de naturaleza es el estado originario en que los hombres viven separados los unos de los otros, libres de todo nexo social, poseyendo por entero en sí el poder de fundar la sociedad. El hombre no es, pues, un animal espontáneamente social, pero tampoco es uno definitivamente aislado; puede crear ese lugar que le falta. Incluso *es necesario* que lo haga. Lo importante consiste en que luego pueda recordarse que si el nexo existe, ello se debe a que el hombre lo ha hecho. Si bien él no es animal social, es al menos animal sociable. Y ahí damos con la clave del procedimiento: quizá ninguna ideología haya subrayado a tal punto que la sociedad no es espontánea, y que en consecuencia el hombre pierde algo al ingresar en ella. Pero en el mismo movimiento ella afirma que si él resulta sojuzgado, esto no ocurre ni por decreto divino ni por efecto de un orden natural. En un sentido estricto, si ha sido sojuzgado, es él quien lo ha querido así.

Estado de naturaleza - estado de sociedad

En esta perspectiva es como hay que entender la pluralidad de «estados» en los que las teorías iusnaturalistas distribuyen la condición humana: estado de naturaleza, estado de guerra, estado de sociedad. Se cometería un error caso de considerárselos como las etapas de una sucesión histórica, y se caería en la condena de interrogarse vanamente por qué quienes las analizan jamás se toman la molestia de emprender la menor investigación realmente histórica. Si ellos no se interesan en el pasado, esto se debe muy simplemente a que el estado de naturaleza no se halla en el pasado. Se trata de figuras teóricas y no de leyendas cuya

veracidad importaría verificar[21]. Toda la dificultad consiste en rechazar en el hombre (en tanto que sujeto) lo que luego habrá que volver a encontrar en la sociedad, o al menos suficientes posibilidades como para desarrollarlo. De este modo, la «cultura» determina la naturaleza: retrospectivamente, por todo lo que ella traslada allí para poder justificarse por ella. Si se quiere ratificar la esclavitud en la sociedad, hay que situar, en el sujeto en el estado de naturaleza, un derecho a venderse irreversiblemente. Si se quiere un estado débil, hay que mostrar ya el estado de naturaleza como implicando un comienzo de sociedad civil sin estados: por cierto que se podría entonces introducir a éste como una necesidad importante, pero admitiendo algunos contrapesos; si, por el contrario, se tiene que justificar un estado en el que el soberano posee un poder absoluto, hay que apelar al estado de guerra.

Así pues, según los autores y las corrientes, la naturaleza humana, tal como la revela en su forma pura, como en el resultado de un análisis químico, la referencia al origen, implica considerables variaciones. Pero lo invariable es la necesidad de leer ahí de antemano lo que caracterizará a la sociedad constituida. A esto se debe el que, en un sentido, nada se parezca más al estado social que el estado de naturaleza. Todo ya está allí, incluso la necesidad de su propia superación. La ruptura suele estar inscrita ahí cual una filigrana, como así también la manera en que ella se efectuará: cuanto más brutal se la quiere hacer, más se está llevado a disminuir y a limitar las posibilidades de la naturaleza humana; habría una larga historia a escribir sobre las relaciones entre la cuestión de la gracia y la de la soberanía; se vería entonces que, con frecuencia, quienes apoyan al libre albedrío contra la providencia son aquéllos que más reconocen consistencia a la sociedad civil y, en consecuencia, limitan al máximo los derechos del soberano, tendiendo a restringirlo al papel de simple guardián de la regla del juego, en un mundo en el que le aventaja la regularidad de las cosas.

Sea como fuere, no hay que considerar empero al estado de naturaleza como una simple reiteración ideal de la realidad objetiva: pues si todo se encuentra ya ahí, se lo encuentra de otro modo: las relaciones sociales, el proceso de trabajo, la distribución de los poderes y de las riquezas no se dejan percibir sino por sus repercusiones en los individuos, transformados en fuentes subjetivas de donde podrá deducirse su sistema. La política, el lenguaje y la riqueza de las naciones se hallan de este modo ordenados en la voluntad, el entendimiento, la necesidad y las pasiones. Todo esto permite borrar todo lo que, en estas relaciones, supera o trasciende al individuo, todo lo que para ser entendido exige otra cosa que la reiteración de un sujeto siempre semejante a sí mismo. En el fondo, Robinson Crusoe representa muy bien al héroe de este tiempo: a la vez por lo que pretente —reconstruir un mundo a partir de nada— y por lo que anula, puesto que la nada con que comienza contiene ya todo potencialmente: los conocimientos y el saber hacer que lleva consigo de las regiones civilizadas, y los instrumentos que encuentra en el barco. En la novela, como en otras partes, el origen sólo conduce al fin porque ya lo contiene.

21. Por supuesto que los mitos de la caída pueden suministrar una referencia (algunos argumentos son tomados de la Biblia o de los padres de la iglesia; otros, tal vez, de las doctrinas dualistas o gnósticas que, también, proveyeron al Occidente imágenes de este tipo); pero los materiales cuentan menos que la teoría que los organiza; se entendería como singularmente pobre al derecho natural clásico caso de no verse en él más que una laicización del cristianismo.

La ley natural

La relación que liga a la ley natural con las leyes positivas no es más cronológica que la que liga al estado de naturaleza con el estado de sociedad. La ley de naturaleza es un mandamiento que nada tiene para ser obedecido; esto es lo que paulatinamente tiende a convertirse en su característica. Esto se explica tanto mejor cuanto que la separación entre el entendimiento y la voluntad se impone a la filosofía de la época clásica como un axioma (Spinoza sabrá recriminárselo bastante): desde entonces se puede muy bien *leer* la ley natural allí donde ella está inscrita sin por esto *desearla*, o sin que se pueda aplicarla. Así ella siga siendo la prescripción grabada por Dios en sus criaturas razonables, como lo había enseñado el cristianismo[22], o bien se laicice para no ser más que una deducción racional (*dictamen rectae rationis*, dice Grocio, que presto da el ejemplo), permanece como orden de la representación y no de la acción. La escritura del corazón es a la vez eterna e impotente.

Situación paradójica: como en el estado de naturaleza ella

22. Cf. en el t.II: *Del corazón grabado al cuerpo místico*, págs. 131 y ss.

pierde todo valor debido a su inutilidad, todo el problema consistirá en encontrar un medio para aplicarla; este medio será el pasaje a la sociedad civil, pero esta aplicación supondrá la mayoría de las veces su supresión, puesto que será reemplazada por la ley positiva. Así pues, la primera sólo estaba ahí para dar lugar a la segunda. «Ley» y «estado» no se cubren, entonces, exactamente:

— La ley de naturaleza no es forzosamente la ley que se aplica en el estado de naturaleza.

— En compensación, es una ley que está *presente* en el estado de naturaleza. Lo que remite a su doble carácter; evidencia y universalidad.

— Pero si se recuerda lo que es verdaderamente el estado de naturaleza, entonces se descubre el sentido verdadero de la ley: lo que, en el sujeto, fundamenta en la naturaleza humana las leyes positivas. En otras palabras: lo que proyecta en el individuo, como una necesidad de su naturaleza o una aceptación de su voluntad, el sistema de leyes de la sociedad en que él vive. Basta con haberle abstraído previamente todo el peso colectivo, toda la gravedad de las instituciones históricas, las tradiciones, las costumbres que hubiesen podido determinar concretamente su sentido para tal lugar o tal época. Después de esta cuidadosa depuración, lo que quede puede deducirse como una necesidad puramente lógica de algunos preceptos generales, tomados por ejemplo de la moral estoica (restituir lo que ha sido prestado) o del cristianismo (la caridad y el amor hacia el prójimo).

El derecho natural

Se trata, como por ejemplo afirma Hobbes, de «la libertad que posee cada hombre para servirse de su poder a su capricho, para preservar su naturaleza y su vida». Este derecho se fundamenta, pues, en un poder individual. Sin embargo, no es la misma cosa que este poder: es su doblez subjetivo. En efecto, se está en un universo de la escisión en donde todas las cosas no se dicen dos veces, una vez en el plano del ser, y otra en el plano del deber ser; el estatuto de los objetos y la propia posibilidad que pueden tener de ser pensados dependen de las relaciones entre los dos niveles: lo que no halla lugar en el plano del deber ser termina por alejarse

hacia el horizonte, tan fuertes son sus efectos reales. Esta escisión de ser es la que traza la línea de demarcación entre las teorías iusnaturalistas y las doctrinas semejantes por un parte, y, por otra, los que se niegan a integrarla en su concepción del individuo: Maquiavelo y Spinoza.

El derecho es al sujeto lo que el poder, la fuerza son al individuo: no una parte sino una esencia universal. Si bien no todos los individuos tienen la misma fuerza, todos tienen el mismo derecho, consistiendo la paradoja, por supuesto, en que este derecho igual descansa en el corazón de la fuerza desigual, y en que él está secretamente determinado por ella. Pero, como el pensado es el derecho y no el sistema complejo de relaciones sociales que hacen y determinan la fuerza, ésta no aparece sino como la sombra insignificante y secundaria del derecho. Su poder inimaginado da de hecho medida a aquello de lo cual ella se considera consecuencia. Así pues, el derecho no es más que la fuerza devuelta al sujeto —y a o que hay de más subjetivo en él: la voluntad—. Por ello uno no podría entrar en contradicción con el otro: al observar más de cerca su funcionamiento, los derechos naturales igualmente poseídos por todos los hombres surgen de inmediato como formas vacías en las que pueden llegar a deslizarse contenidos extremadamente diferentes. Todo hombre lleva en sí el poder moral (es decir el derecho subjetivo) de ser propietario; en tanto que tal, es igual a todos los otros, y si se ataca a la propiedad, es su derecho natural, el suyo como el de todos los otros, el atacado. Pero, de hecho, únicamente determinados hombres tienen el poder efectivo al que corresponde el derecho teórico de propiedad, mientras que otros no lo tienen, o nunca lo han poseído: ahora bien, para la ideología del sujeto todo esto pertenece al dominio de lo accidental, como el hecho, igualmente contingente, de que en general, los segundos trabajan para los primeros. En cuanto a los conjuntos sociales en los cuales estos poderes efectivos echan raíces, en la operación ellos se han vuelto literalmente invisibles. Si todo se origina en el sujeto, también encuentra ahí su razón la ausencia de lo que dejaba prever el derecho. Entre otros cientos de autores, Malthus utilizará hermosas palabras para demostrarlo: quienes no se enriquecen mediante su trabajo (se ha visto que éste era, después del cuerpo, la vía real de la propiedad) lo deben a que son perezosos, o a que no saben ahorrar.

A esto se debe el que los autores enuncien sin cesar que la igualdad natural no impide la desigualdad social; y que los dere-

chos innatos no conciernen a la fortuna[23]. Y, también, a esto se deberá el que la revolución francesa proscriba a los autores de las leyes agrarias: culpables de haber confundido a sujetos e individuos, zona de hecho y zona de derecho, igualdad formal e igualdad real.

El pacto

Si todo se halla en el sujeto, la única salida a las imposibilidades del estado de naturaleza estará en el compromiso voluntario mediante un pacto que una a la colección de sujetos para hacer del pueblo un pueblo. Así pues, la única injusticia posible será la del propio pacto. Proposición cargada de consecuencias.

El pacto social señala no sólo el pasaje del estado de naturaleza al estado de sociedad, sino también el del individuo no realizado (el sujeto en el estado puro) al individuo realizado (es decir, no abstraído del sistema en el cual se enraíza). La «cultura» no es, pues, en absoluto, lo opuesto a la naturaleza. Ella es —incluso en Rousseau— su desarrollo. Si, antes de la cultura, hay al menos lugar para una naturaleza, no hay que dejarse llevar por los mitos del buen salvaje, o por las descripciones amables o terroríficas en las que la doctrina se diluye en novelas filosóficas. La naturaleza de que se trata entonces, sobre todo en el siglo XVIII, no es más que un medio de manifestar de manera *sensible* la consistencia teórica del estado de naturaleza. La naturaleza puede ser pintada como una madrastra hostil o como una madre fecunda y solícita. Se introduce entonces la posibilidad de un cambio de signo del contrato: si la naturaleza era tan buena, el contrato corre el riesgo de no ser más que una engañifa. Al lado del pacto feliz que permitía salvar por último lo que podía salvarse, se presenta el reverso de la medalla: el mal contrato, signo y medio de la corrupción de las costumbres. Sin embargo, el buen contrato nunca es definitivamente imposible. Si el deber ser se sitúa del lado de la crítica de lo real, más que del de su justificación, ello nunca ocurre sino para justificar un real futuro; así es como se constituye la idea de revolución en un espacio de pensamiento que

23. «En la democracia, incluso la más perfecta, la total igualdad entre sus miembros es algo quimérico», Diderot, artículo *Ciudadano* de la *Enciclopedia*; cf. asimismo el artículo *Igualdad natural* (de Jaucourt).

en un principio parecía fuertemente ligado al poder establecido. El derecho natural sólo se atreve a criticar las leyes positivas para proponer otras, más conformes a la naturaleza humana. La soberanía que rehúsa al poder al que califica como despótico, se le confiere de inmediato al que él establecerá derribando al primero.

En las páginas precedentes se ha sacrificado deliberadamente el análisis de las doctrinas sucesivas y de las soluciones que cada jurista, cada teórico de la política aporta a los problemas que se le plantean. Ocurre que la verdad de las diferentes problemáticas individuales sólo es permitida por el juego de los engranajes teóricos que se acaba de exponer. Este juego necesario, anterior a los autores, evidente incluso antes que el razonamiento sobre tal o cual objeto, constituye una realidad permanente, a la cual siempre hay que retornar en última instancia. Bajo formas sensibles y prosaicas, se difunde también a través de la novela o el cuento filosófico[24], está presente en la moral que ve en el obrero al artesano de su miseria y en la educación el medio principal del progreso. Constituye tanto la atmósfera de una época como el basamento de un pensamiento: es, a no dudarlo, una definición posible de la ideología.

Sistema de alarde de evidencias, sin embargo, ella no flota en el aire: las despliega sólo para imponerlas, es decir para destruir otros sistemas posibles, coherentes o embrionarios. Así es como sirvió a veces para combatir lo que quedaba del agustinismo y del tomismo, y luego las teorías de la monarquía de derecho divino y las que apoyaban las nostalgias señoriles en la historia de las conquistas germánicas; por último, cuando la revolución francesa victoriosa prohíbe las corporaciones, surge que el arma era de doble filo: so capa de romper los lazos del pasado, ella iba a servir, en nombre de la libertad, para proscribir la organización de los trabajadores. A lo largo del siglo XIX, y sin cambiar en sumo grado de argumentos, volverá su lógica contra el socialismo y el movimiento obrero. El encadenamiento abstracto de conceptos y figuras, desde el origen hasta la ley natural, nunca deja de ser lo que fue en sus comienzos: una máquina de guerra.

24. Lo testifica la moda de los viajes imaginarios o de las *Cartas* escritas de países lejanos.

Se ha dicho ya que el estado de naturaleza, pese a las apariencias, no está situado en el tiempo. Así pues, el retorno al origen no es una vuelta al pasado. ¿Quiere esto decir que no hay sitio para la historia? Ella está al menos relegada a un papel secundario, y, cuando interviene en el plano teórico, resulta muy afectada por las dimensiones del deber ser. En su perspectiva es donde hay que considerar al tiempo, y hay que exigir su clave, entonces, menos a la práctica de los historiadores que al discurso de los ideólogos: Rousseau («Apartemos todos los hechos...», aunque no sea el único en afirmarlo) cuenta entonces más que Mabillon, y el Voltaire del *Ensayo sobre las costumbres** más que el de *El siglo de Luis XIV***.

Se advierte que el tiempo es vacío: ocurren multitud de anécdotas, pero repiten indefinidamente las mismas verdades, que no están sometidas a la historia: la propiedad, inmutable de la China al Perú, las pasiones humanas, cuya lista varía según los autores, pero cuya constancia suele ser abiertamente proclamada. Todas, cosas que se podían saber antes de estudiar la historia, únicamente mediante el conocimiento del corazón humano, cuya transparencia es mucho más general que la ciencia que podría extraerse de los casos particulares.

No obstante, se le puede añadir a este tiempo inerte una aproximación a la historia: la realización del origen. Para esto es preciso que el deber ser venga a anudarse al ser, en el tiempo de la fundación, o, en el futuro, el de la revolución. Si nada ocurre en el tiempo, porque todo está dado en el instante originario, puede organizarse una cronología alrededor de este instante. Algo muy simple, por otra parte: se divide inmediatamente en un antes en el que no había nada, y en un después en el que todo ocurre; antes, lo que era escarnecía al debe ser; después, lo realiza. Figuras de la perversión y de la coincidencia, del despotismo y de la felicidad, incesantemente renovadas. En las variantes más conservadoras, el origen está referido al comienzo de la historia: no hay en lo sucesivo nada que cambiar. En las más radicales, el programa se modifica por simple desplazamiento del instante originario en la

* Véase en Librería Hachette, Buenos Aires, 1959 (N. del T.).
** En F.C.E. México (N. del T.)

escala del tiempo: prometido al porvenir, el momento presente es el que él lleva a deslizarse a la perversión. Despotismo, corrupción, abusos, privilegios, desigualdades, otras tantas alteraciones en el derecho natural respecto de las cuales no hay precaución que pueda tomarse; sólo se puede denunciarlas y luego destruirlas. Había desde el comienzo algo sordamente violento en el afirmado poder del derecho sobre el hecho. Porque si el tiempo es vacío, también carece de fuerza: lo que dura desde hace mucho tiempo no por eso mismo extrae de ello más derecho a la existencia, bajo el ojo implacable del debe ser. Asimismo, y no importa cuándo, se puede criticar lo que es, y exigirle que exhiba sus títulos: ninguna institución tiene más peso que el de su racionalidad. Esto es lo que Fichte demuestra ampliamente, en sus *Contribuciones... sobre la revolución francesa,* en respuesta a Rehberg que invocaba los derechos de la historia; y esta respuesta es también aplicable a Burke, que, a partir de 1789, había formulado una crítica basada en la misma lógica.

Durante todo este período, los únicos que tienen otra concepción de la historia son precisamente aquéllos a quienes se liga, a veces con cierta ligereza, con una tradición «feudal»: aquellos que, de Boulainvilliers o de Bonald pasando por Burke, se niegan a ordenar las realidades concretas en los cajones de lo universal. Para ellos, el peso histórico de una institución, la carga de matices y de equilibrio que ella ha acumulado en el transcurso de su largo vagabundeo histórico, la correspondencia que pudo adquirir con las realidades locales, las costumbres y las tradiciones, todo esto constituye una irremplazable adquisición que resulta irresponsable someter a los designios de una razón intemporal, fría y geométrica, de la que escapan las sutilezas de lo concreto y las estratificaciones múltiples del tiempo. Lo que da derecho a la existencia es la fuerza de los siglos y no la deducción geométrica. Hay un orden de las cosas, que es un orden histórico, en el que el derecho se especifica irreductiblemente en las costumbres y los hábitos nacionales. Si bien el derecho natural a que se refiere Burke está mucho más cerca de Santo Tomás que de Rousseau, hay por lo demás en él un rasgo destacado, desarrollado a todo lo largo de su crítica de la revolución francesa: la creencia en un tiempo pleno, matriz de las formaciones vivas de la sociedad, lugar de arraigamiento de lo concreto y de la experiencia. En nombre de la multiplicidad de ésta niega él la transparencia clásica, y en nombre de su necesaria particularidad rechaza los mitos



de lo universal. Si hay que prestar atención a lo histórico, se la encontrará en esta corriente y no en la de sus adversarios. Se parte hacia la búsqueda de lo concreto criticando el mito del origen. Un concreto medianamente ilusorio a veces, pero que al menos tiene un mérito: dejar entrever los desgarrones de ese tejido opaco, la «naturaleza humana».

BIBLIOGRAFIA

Baumel, J: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de F. de Vitoria,* Montpellier, 1936
— *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre,* Montpellier, 1936
Dérathé, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps,* París, 1950
Groethuysen, B.: *Philosophie de la Révolution francaise,* París, 1956.
Polin, R.: *La politique morale de John Locke,* París, 1960.
Strauss, L.: *Droit naturel et histoire,* tr. fr., París, 1954.
Villey, M.: *La formation de la pensée juridique moderne.* París, 1968.
— *Critique de la pensée juridique moderne,* París, 1976 (véase en particular el estudio dedicado a Burke).

3

PUEBLO Y NACION

por Gérard Mairet

¿Qué es un pueblo?

El poder del estado contemporáneo se afirmó, desarrolló y consolidó confundiéndose «pueblo» y «nación», según unas modalidades que habremos de especificar[25]. Pero, en este par de cuestiones, *el pueblo* es el dominante hasta el punto que no se podría alimentar seriamente, hoy como ayer, una ambición política para sí mismo o para todos si no se tuviese en cuenta que el pueblo es soberano. En efecto, este pueblo surge como la referencia obligatoria, la fuente y la norma de toda política desde que resonaron en Europa y en el mundo los «ideales», como se dice, de la gloriosa revolución francesa.

25. Con este propósito empleamos la expresión estado *contemporáneo* para designar no sólo el siglo XX sino también el conjunto del período inaugurado por la revolución francesa y que comienza efectivamente con la fundación de la república «una e indivisible», 1792, «año I de la libertad».

La ideología del pueblo puede así ser comparada a un espejo mágico que dice la verdad de una política —de un poder— cada vez que se lo interroga. El estado debe *—es un deber—* ser democrático, o más bien el ser del estado es de naturaleza «popular», lo que permite declararlo democrático. El pueblo no es, pues, una población, es un principio, y la ideología del pueblo es el conjunto sistemático de las significaciones de toda clase deducidas de este principio. Pero esta idea del pueblo no es absolutamente transparente y entonces es necesario preguntarse: ¿qué es un pueblo? Por otra parte, al responder a este interrogante, Hobbes y Rousseau son los que más contribuyeron, sin siquiera habérselo propuesto, a la fundación de la república. El primero, explícitamente, define al pueblo como un cuerpo estructurado, homogéneo, sometido al soberano por contrato; el segundo define al pueblo, diferenciado de la «multitud», como a ese soberano. En ciertos aspectos, pues, la revolución francesa instituirá lo que sólo la filosofía concebía; pero se trata de saber qué se instituye cuando el pueblo se encuentra en el puesto de mando porque, para no citar más que este contraejemplo, ¿Tomás de Aquino no afirmaba ya que «todo poder proviene de Dios *a través del pueblo*»? Es verdad que, en él, el pueblo es precisamente la multitud.

De ahí el interrogante que hay que seguir planteándose[26]: ¿qué es un pueblo? Interrogante que se desdobla en este otro: cuando el pueblo es soberano (lo que quiere decir soberanía, en otras palabras es el hecho de designar al pueblo como detentador de la soberanía y, en consecuencia, hacer de él la verdadera sustancia del estado), esto ¿no causa perjuicio al estado o, lo que es peor, al propio «pueblo»? La ideología del pueblo se despliega en esta vasta ambigüedad.

Se podría medir esta dificultad dándole la palabra al autor de *De la guerra**. Clausewitz no es, con todo, un teórico propiamente político pero, y esto es lo que nos importa, este general prusiano sin gloria militar, que veía en Napoleón al «dios de la guerra» en persona[27], había comprendido claramente la significación de la ideología del pueblo cuando ella toma cuerpo en una ideología nacional. «Mientras que se situaban todas las esperanzas, según las opiniones tradicionales, en una fuerza militar muy limitada,

26. Lo siguen haciendo Lenin, Mao y otros más.
* Madrid, 1908 (N. del T.).
27. Hegel llegó a ver en él a la «libertad a caballo».

una fuerza de la que nadie había tenido idea hizo su aparición en 1793. De pronto, la guerra se había convertido en asunto del pueblo, y de un pueblo de treinta millones de habitantes que se consideraban, todos, como ciudadanos del estado. Sin entrar aquí en el detalle de las circunstancias que rodearon a este gran acontecimiento, nos limitaremos a los resultados que nos interesan por el momento. La participación del pueblo en la guerra, en vez de un despacho o un ejército, hacía que una nación entera entrase en el juego con su peso natural»[28].

Esta observación de Clausewitz estructura toda su demostración: su pertinencia proviene, sin duda, de que le fue inspirada como consecuencia de los combates que él entabló. Así ocurre cuando se pretende medirse con los dioses. ¿Pero qué dice Clausewitz? Que el pueblo es una fuerza mediante la cual es la nación, y no ya solamente un ejército, la que se halla en guerra. A partir de ahí, puede conceptualizar la guerra total como guerra «popular» —una noción que retomarán más de un siglo después tanto Mao Tse-Tung como el general Giap—. Pero lo que cuenta para nosotros es que ese «gran acontecimiento», como dice el autor de *De la guerra,* es posible: entre 1789 y 1793 «el pueblo» es quien entra en escena. El advenimiento del pueblo, y con él el de la nación, es de una importancia esencial, decisiva, para el período que se inicia y en el que hoy mismo nos hallamos todavía. Ahora bien, aquello que Clausewitz indica en tanto que teórico de la guerra, nosotros podemos señalarlo en el plano de la teoría política. Si la ideología del pueblo —ideología nacional— lleva a pensar el «concepto» de la guerra, ella nos autoriza, asimismo, a reflexionar sobre la estructura del estado contemporáneo.

El pueblo es eso sin lo cual las «repúblicas» no solamente serían inimaginables, sino todavía, y sobre todo, imposibles. La historia, desde ese «gran acontecimiento» del que Clausewitz, desde su punto de vista, intenta revelarnos el secreto —el secreto de estado si se lo quiere así—, es el arte de acomodar el pueblo a la democracia. Nosotros no hemos sabido, a semejanza de Clausewitz (ni siquiera Hegel, y tampoco Marx), extraer las *lecciones* de esta historia para aprehender aquí un vocablo por otra parte sospechoso. Al igual que el general prusiano, tránsfuga de su patria, piensa la guerra a partir de su aprehensión por el pueblo, nosotros tenemos que pensar en el poder cuando éste se

28. Clausewitz: *De la guerre,* París, 1955, pág. 687.

ejecuta y se ejerce en nombre del pueblo. Ahora bien, tal reflexión no puede efectuarse sobre el ejemplo inmediatamente contemporáneo de las prácticas políticas. El hecho de que se elaboren constituciones en los países socialistas en los que se trata de «el estado de todo el pueblo», no puede servir de punto de partida pertinente: esta ideología juridicopolítica del estado de todo el pueblo no nos descubre su sentido si no se la vuelve a situar en la tradición del modelo estatal tal como Occidente lo establece en el siglo XVI. Lo que aquí es motivo de interrogación es más bien la soberanía sin la cual esta noción de «todo el pueblo» pierde toda significación. En efecto, aquí, detrás del pueblo está el partido. Ahora bien, el partido es la figura acabada, compleja, del príncipe, ese príncipe del que ya Maquiavelo consideraba haber efectuado el retrato.

Así pues, el proyecto de una teoría del modelo estatal es conceptualmente requerido como exigencia previa a una teoría del pueblo —retomemos el tema clausewitziano de la guerra del pueblo construido en el surco de la nación armada y que desarrolla *De la guerra*: es el de la «esencia absoluta» de la guerra. Así se podrá apreciar, en virtud de una analogía que para nosotros sólo es ejemplar y quizá también pedagógica, la noción misma de un estado que, cuando descansa en la «soberanía del pueblo», revela, al mismo tiempo, su *esencia absoluta:* el estado es por esencia «popular»— demos entonces la palabra a Clausewitz: «Se podría dudar de nuestra noción de esencia absoluta (de la guerra) si no hubiésemos visto en nuestros días la guerra real en su perfección absoluta. Después de la breve introducción de la revolución francesa, el despiadado Bonaparte la llevó hasta ese punto. Con él, la guerra se entablaba sin perder un momento hasta el aplastamiento del enemigo, y las consecuencias se aplicaban casi implacablemente. ¿No resulta natural y necesario que este fenómeno nos haya devuelto al concepto original de la guerra con todas sus deducciones rigurosas?»[29].

Pero la analogía cesa, de algún modo, en el momento en que se vuelve pertinente: en efecto, ¿podemos afirmar que «el estado de todo el pueblo» lleva al estado a su perfección absoluta? Por cierto que se lo puede afirmar, pero a condición de entenderlo como la conclusión de una secuencia de tres términos, la misma de la soberanía: príncipe, pueblo, partido. Se advierte que el

29. *Ibídem*, pág. 672.

pueblo, dada su posición central, es la categoría que permite dar parte, en tanto que aval, del nacimiento del estado «moderno» y, más adelante, de su perfección en el estado «contemporáneo». Ahora bien, y esto es lo que nos importa aquí, de este «pueblo» que arroja una iluminación de claroscuro sobre el devenir político general se debe señalar el acontecimiento teórico en Rousseau y el práctico en la república jacobina. A partir de ahí —de ese «gran acontecimiento», como dice Clausewitz desde su punto de vista— se vuelven inteligibles, para limitarnos sólo a ellos, tanto Luis XIV, como Lenin.

Se ve tal vez mejor, ahora, lo que conviene entender por ideología del pueblo, o, lo que es lo mismo pero afectada por una determinación histórica revolucionaria, ideología de la nación. El pueblo es el fundamento de la soberanía moderna; es, si nos atrevemos a afirmarlo, el alma del modelo estatal. Pero sobre todo tenemos que comprenderlo como el mayor significante de la dominación moderna en el estado; en consecuencia es por sí solo, pero no el único, un auténtico *mito de poder*[30]. En efecto, ¿cuál es hoy, como ayer y como antiguamente, la ambición del estado? No se trata de actuar de modo que el pueblo obedezca en su propio nombre: si cada cual obedece a todos, nadie obedece a nadie. Tal es en el fondo la lección de Rousseau que, por esto mismo, es el más fino de nuestros demócratas *y* el más firme de los filósofos déspotas. Pero esta lección es también una solución, precisamente la de la democracia: el pensamiento político es el lugar donde se intenta descubrir la fórmula que permita asegurar la dominación del pueblo con su consentimiento. De este modo la democracia, que declara que el pueblo *es* el príncipe, es esta fórmula fácil. El individuo, ¿no es en ella a la vez sujeto *y* ciudadano, por consiguiente un *hombre*?

Príncipe y pueblo

La cuestión del pueblo se resume, pues, en la cuestión del príncipe: de ella procede, siendo el problema a partir del siglo XVI el saber cómo hacer que el pueblo sea el príncipe o, lo que es

30. No es el único, acabamos de escribir; en efecto, hay otros, y ya los hemos indicado en otra parte. Bastaría con señalar, a título indicativo, la naturaleza, el alma, el hombre, etc. Habría, pues, que efectuar un trabajo cuyo objeto consistiese en elaborar el cuadro de estos mitos de poder.

más fácil, cómo hacer para que no lo sea. Debe observarse que la primera posibilidad es la inversión de la segunda y que esta inversión es llamada historia.

Sea como fuere, hay que partir del príncipe, es decir del *principio,* porque se trata de señalar la transformación de la secuencia establecida más arriba: príncipe, pueblo, partido[31]. En esta transformación, que es obra de la revolución francesa —tal como el paso al partido es obra de la revolución rusa—, la *nación* es la que desempeña el papel decisivo; en efecto, se trata de situar el lugar de la nación no solamente en relación con el pueblo sino sobre todo, y éste es el punto capital, en relación con el rey. Puede afirmarse que, desde el punto de vista que sostenemos aquí, el paso del príncipe al pueblo, o sea la formulación de la soberanía del pueblo, fue posible por la solución dada a este problema. El problema teórico que conforma el horizonte del debate político durante los últimos cuarenta años del antiguo régimen consiste en saber qué lugar dar al rey, si el pueblo es soberano. Por consiguiente, se cuestiona el de la unicidad del príncipe; de manera que la significación de la constitución del 93 parece ser finalmente ésta: ella resume y expresa cuarenta años de conflictos teóricos e institucionales cuyo propósito consistía en quitarle al monarca toda centralidad. Mientras que el antiguo régimen situaba al rey en el centro, y de ahí el título de monarca que le era más conveniente, significándose así la unidad de su poder, la república convierte en centro a la nación. De pronto, ésta es declarada soberana.

Al sostener a la soberanía como principio del estado, los revolucionarios perpetuaban al *príncipe*, es decir, el modelo estatal, tal como los teóricos lo concebían, desde Maquiavelo hasta Hobbes. Esta perpetuación del poder es, en efecto, una característica *esencial* de la soberanía: Bodino es su pensador clave[32]. El poder existe entonces para sí mismo, por sí mismo, es el marco en cuyo interior se juega la vida política. Desde este punto de vista, la revolución debe ser considerada como el reinicio del modelo estatal: resulta significativo que la «nación» haya jugado un papel decisivo en la lucha contra el despotismo del antiguo régimen para consolidar el tema de la soberanía del pueblo.

31. Naturalmente, no nos ocuparemos del paso pueblo-partido: la cosa es extremadamente edificante pero, no obstante, no tiene cabida aquí.
32. Cf. t.II *La génesis del estado laico* (IV, 4), págs. 231 y ss.

¿Cómo entender, entonces, el discurso de Robespierre ante el Comité de salvación pública del 25 de diciembre de 1793 y que trata de los *principios del gobierno revolucionario?* «La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución que la ha producido. No hay que buscarla en los libros de los escritores políticos que de ningún modo previeron esta revolución, ni en las leyes de los tiranos que, contentos de abusar de su poder, poco se ocupan de investigar su legitimidad; dado que esta palabra no es para la aristocracia más que un asunto de terror o un texto de calumnias, para los tiranos un escándalo, para mucha gente nada más que un enigma, hay que explicarla a todos para al menos incorporar a los buenos ciudadanos a los principios del interés público»[33].

La voluntad señalada de Robespierre de no referir la revolución a otro modelo que a sí misma es totalmente discutible. En verdad que el gobierno de Salvación pública se encontraba frente a una situación que, naturalmente, carecía de precedentes, pero el tema de la novedad de la tarea resultaba usurpado en su principio. Por otra parte, la intervención de Robespierre se apoya en la distinción de la obra de la revolución y la de la constitución: si estos dos planos de la acción política no son separables, formando parte en conjunto de la vida política del momento, lo son, al menos, en sus objetos y en sus objetivos. Esto es lo que declara Robespierre: «La función del gobierno consiste en dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación hacia el objetivo de su intención —el objetivo del gobierno no constitucional consiste en conservar la república; el del gobierno revolucionario en fundarla—». Muy exactamente, ésa es casi palabra a palabra la definición que da Maquiavelo de la política; tal es la acción del príncipe, es decir, la estrategia de conquista: fundación y conservación. Cuando se sabe que el problema al que se enfrentaba el año I de la libertad era el de su defensa en el exterior así como en el interior, puede medirse la amplitud de la novedad de que habla Robespierre: no la hay en el plano del *principio* de la instauración del estado: el principio del poder de estado es el mismo que el enunciado por el secretario florentino.

Esta precisión es esencial para nuestro propósito: 1792 no

33. *Discours et rapports à la Convention,* ed. por Marc Bouloiseau, París, UGE, 10/18, pág. 19. Ver *Discursos e informes en la Convención.* Ciencia Nueva. Madrid, 1968 (N. del T.).

inaugura una *nueva* era en política, sino que renueva, reactualiza el modelo estatal elaborado en teoría, así como en la práctica, entre los siglos XIV y XVI. Si 1792 es no obstante, un «gran acontecimiento» (Clausewitz), lo es justamente porque esta renovación no pudo efectuarse sino a través del advenimiento del «pueblo» y de la «nación» sin renegar empero —pese a que sí se renegó de muchas cosas— del tema sacrosanto, aunque «profano», de la soberanía del estado. Así pues, en el 80 y en el 93 se trataba de reconstituir la soberanía, esa que hasta entonces estaba confiscada por el «tirano»: e importaba que se hiciese así en nombre del pueblo, incluso si la promesa de libertad estaba cargada de ambigüedad para el porvenir.

Sea como fuere, la nación es la que da cuerpo al pueblo. Por su parte, Robespierre hablará sobre todo de «patria» allí donde Danton prefiere hablar de «nación». Esta distinción oculta una oposición: la del universalismo y cosmopolitismo que invoca Robespierre, y la del nacionalismo francés, que finalmente triunfará, y que defiende Danton[34]. El 24 de abril de 1793, en el momento de la discusión del proyecto de declaración de los derechos en la Convención, Robespierre, al criticar el proyecto del Comité efectúa esta declaración: «Se diría que vuestra declaración fue hecha para un rebaño de criaturas humanas encerrado en un rincón del globo, y no para la inmensa familia a la que la naturaleza ha dado la tierra como dominio y morada». La «nación» es ante todo la del «género humano»; a ello se debe el que los artículos que propone Robespierre estén impregnados de universalismo. Artículo 1: «Los hombres de todos los países son hermanos, y los diferentes pueblos deben ayudarse mutuamente según su poder, al igual que los ciudadanos del mismo estado». Ante esto, el dantonista Robert habría de responder: «Dejemos a los filósofos, dejémosles la preocupación de examinar a la humanidad bajo todos sus aspectos; nosotros no somos los representantes del género humano. Deseo, pues, que el legislador de Francia olvide por un instante al universo para sólo ocuparse de su país. Prefiero esta especie de egoísmo nacional sin el cual nosotros traicionaríamos nuestros deberes, sin el cual estipularíamos aquí para quienes no nos han comisionado, y no en favor de aquéllos en cuyo provecho

34. Seguimos aquí los novísimos análisis de J.-Y. Guiomar, en *L'idéologie nationale - nation, représentation, propriété,* Editions Champ Libre, París, 1974. Tomamos de él las citas que siguen en págs. 146-147.

podemos estipularlo todo. Yo amo a todos los hombres, y amo especialmente a todos los hombres libres; pero amo más a los hombres libres de Francia que a todos los otros hombres del universo. No me preocupará entonces de cuál es la naturaleza del hombre en general, sino de cuál es el carácter del pueblo francés». Tal como lo señala Guiomar, de ese mes de abril de 1793 data el nacionalismo francés.

Se advierte que para referirse a la nación, las definiciones que se dan de ella están lejos de ser parecidas: egoísta o universalista, la idea de nación es, sin embargo, abiertamente revolucionaria. Si es así, ello se debe a que detrás del vocablo nación se proclama la lucha de los pueblos contra los tiranos. Al situar la nación en primer plano de la escena política, los revolucionarios desplazaban al monarca. Queda por señalar que en esta amplia transformación no se ha buscado sino una cosa: ocupar el lugar del rey en lo sucesivo vacío, por parte del pueblo o de sus representantes. No se buscó destruir la soberanía: por el contrario, la república volvió a darle vida. Así pues, la destrucción del antiguo régimen se efectuó en el plano de la destrucción del aparato del estado monárquico. En otras palabras, allí donde el tirano abusaba de su poder, el pueblo, en tanto que democracia, sólo lo usará.

Al convertirse el pueblo en príncipe, el poder se perpetúa, y por tanto, se conserva la soberanía. ¿Equivale esto a afirmar que, en 1793, nos hallamos en la total ilusión? No, porque entonces se efectúa, como ya se señaló, el paso del «príncipe» al «pueblo». Para captar la naturaleza de esta transformación —auténtica revolución— hay que mirar atrás con el fin de ver lo que separa a la figura del príncipe de la del pueblo.

Príncipe y nación

Los «espejos del príncipe» que florecen en el siglo XVI de los que *El príncipe* de Maquiavelo no es quizá sino el mejor ejemplo, daban del rey una imagen en la que la virtud, es decir la presencia del bien en lo bello, se plantea como primera condición para el ejercicio del poder por parte del monarca. A estos textos se les podría añadir los retratos de príncipes. Para el caso, la pintura dice lo mismo que las letras. Basta con mencionar, para Francisco I, a Guillaume Budé: *La institución del príncipe,* escrito entre

1518 y 1519, y el cuadro de Clouet. En todos los casos, lo que se pone de relieve es la majestad del rey; ahora bien, esta *majestad es la del cuerpo.* Si la cosa es evidente para Clouet, no lo es necesariamente para Budé. Basta sin embargo con ver el cuidado que pone el humanista en alabar de manera equivalente la belleza del cuerpo y la del alma de su monarca. En estos «espejos», la descripción del príncipe es ante todo la representación de la monarquía en forma de cuerpo: el modelo orgánico es el que mejor representa el poder, tal como lo ejerce el monarca y tal como es su depositario[35]. Dios, la naturaleza y la fortuna hacen a los buenos príncipes: un alma pura en un cuerpo bello para permitir acciones heroicas. En el texto de Guillaume Budé[36] casi no se trata del pueblo: se trata sobre todo de los «súbditos». «Por estos bienes más arriba enunciados que provienen de la gracia divina estáis grandemente obligado ante Dios, no sólo de rendirle pleitesía, sino también de bien usarlos en salvación vuestra y la de vuestros súbditos»[37]. Responsable ante Dios, el rey no lo es ante el pueblo: *usa* su poder para su salvación personal y para la de sus súbditos. Pero esta descripción del rey cuenta sobre todo porque constituye al rey y a su reino en un cuerpo del que él mismo es cabeza.

Así pues, esta metáfora orgánica se desarrolla considerablemente en todos los «espejos de príncipes»: aquello de que estos textos carecen, en razón de su pobreza teórica evidente, lo compensan empero fundamentando una ideología del cuerpo del rey, del que tenía necesidad para su propio uso la concepción naciente de la soberanía: desde entonces la monarquía es representada —simbolizada— por el cuerpo del monarca, y el propio reino es un cuerpo. Es sabida la fortuna que la metáfora habrá de tener en el pensamiento político en los siglos XVII y XVIII[38]: es la del «cuerpo político». Ahora bien, este punto importa aquí pues obtenemos con él el significante pertinente que permite ilustrar cómo

35. En *The King's two Bodies,* Princeton, 1957, H. Kantorowicz demostró que la monarquía británica descansaba por una parte en el simbolismo de dos cuerpos del rey: un cuerpo natural y físico, mortal y un cuerpo público, inmortal.

36. Cf. ed. de C. Bontems, PUF, 1964. Véase bibliografía.

37. Pág. 84.

38. Naturalmente, la metáfora orgánica no es una invención de los espejos del príncipe. Estos, sin embargo, la aplican sistemáticamente a la descripción del príncipe soberano, contribuyendo de este modo a hacer penetrar la noción en el pensamiento político de Inglaterra así como en el de Francia. Su origen en el pensamiento moderno debe buscarse en una desacralización de la noción de «cuerpo de Cristo».

confluye en la ideología del pueblo en el momento en que los revolucionarios franceses, en nombre de la «soberanía de la nación» (o del pueblo), proclamarán la república «una e indivisible».

Ocurre que, en efecto, el «cuerpo político» es, ante todo, la idea de la unidad del reino y luego la de la unicidad del centro de poder. La cabeza está separada del cuerpo pero en él se sostiene, y en conjunto sólo tenemos un cuerpo. Por lo demás, Hobbes representa a Leviatán en el frontispicio de su libro, de 1651, como un hombre inmenso ridículamente vestido con los atributos del poder, y cuyo cuerpo está constituido por una infinidad de hombrecillos a los que al parecer ha digerido, y de los que en todo caso el monstruo se ha apropiado extrayéndoles su propia sustancia. La ilustración del Leviatán representa de este modo a un jefe y a su pueblo, unidos, aunque distintos como pueden serlo la cabeza y el tronco, el contenido y el continente.

Esta unidad de cuerpo es la misma de la nación; afirmar que la nación es un cuerpo, *independientemente* del cuerpo del rey y, de este modo, eliminar al rey —y en consecuencia a la monarquía con él—, suponía proclamar el advenimiento del pueblo soberano y el de la república si no el de la democracia. Este intento define y caracteriza el movimiento de ideas que recorre los últimos cuarenta años del antiguo régimen y su concreción institucional en 1792. La ideología del pueblo es una ideología de la resistencia: resistencia al tirano, al monarca, al antiguo régimen.

He ahí lo que había entendido Luis XV, mostrando en esto una perspicacia digna de Luis XIV. La unidad rey-nación es consustancial a la monarquía; el que ésta sea amenazada, en otras palabras que la nación haga cuerpo aparte, si así puede decirse, implica la ruina de la corona. El 3 de marzo de 1766, sentando este principio esencial discutido, Luis XV defiende esta actitud ante el parlamento ya que, cuando los representantes conforman un cuerpo, la propia nación que ellos representan está animada por el mismo movimiento: «Los derechos y los intereses de la nación, a la que se pretende convertir en un cuerpo separado del monarca, están necesariamente unidos a los míos y sólo descansan en mis manos. No admitiré que se establezca en mi reino una asociación que llevaría a que degenere en una confederación de resistencia el lazo natural de los mismos deberes y de las obligaciones comunes, ni que se introduzca en la monarquía un cuerpo imaginario que sólo podría turbar su armonía; la magistratura no

constituye en absoluto un cuerpo ni un orden separado de los tres órdenes del reino»[39]. Lo que Luis XV entrevé es, pues, la posibilidad de una «confederación de resistencia» si la nación se hace cuerpo. Esta idea de «resistencia» es capital: ella se encuentra en el centro de la ideología del pueblo y, desde este punto de vista, Luis XV ha comprendido perfectamente el sentido de los treinta años que seguirán. La constitución de 1793, al instituir la soberanía del pueblo, reconocía el derecho de resistencia; es verdad que esta constitución —la más democrática que Francia haya jamás conocido— no fue aplicada. No importa: en lo sucesivo, el pasaje es irreversible; pese a los retrocesos, el siglo XIX burgués consolidará finalmente el principio de la soberanía del pueblo de manera, por cierto, teórica, pero no obstante definitiva.

Así pues, el pueblo es el príncipe; cumple la función del príncipe, y de ahí que el paso del «príncipe» al «pueblo» y en consecuencia el reinicio del estado resulte, de parte del pueblo, en su apropiación de la soberanía: ése es el fin de la actividad revolucionaria. En efecto, Robespierre organiza su discurso ante la Convención del 5 de febrero de 1794 alrededor de este tema, para desarrollar la «virtud» en la república. «No sólo la virtud es el alma de la democracia, sino que ella no puede existir más que en este gobierno. En la monarquía, sólo conozco a un individuo que puede amar a la patria, y que, debido a ello, ni siquiera necesita de la virtud; es el monarca. La razón de ello reside en que de todos los habitantes de sus estados, el monarca es el único que tiene una patria; ¿no es él el soberano, al menos de hecho? ¿No se encuentra en el lugar del pueblo? ¿Y qué es la patria, si no es el país en donde se es ciudadano y miembro del soberano?»[40] Heredero aquí, a la vez, de Rousseau y de Montesquieu, Robespierre representa bastante adecuadamente las ambigüedades del año I de la libertad. No se cuestiona la estructura estatal o, si ocurre así, ésta acaba por mantenerse. En este sentido, la revolución francesa es la heredera de la filosofía política inglesa y francesa. Ahora bien, lo que atraviesa la reflexión política en los siglos XVII y XVIII, es la cuestión del príncipe y no la del rey. Las opiniones se dividen en cuanto a los beneficios de la monarquía absoluta o constitucional. Se trata de la soberanía, es decir del estado. El discurso político es un discurso estatal en el que el Leviatán, cualquiera sea la forma que tome en Hobbes o en Rousseau, nunca es discutido en tanto que tal.

39. Citado por Guiomar, *op. cit.*, pág. 39.
40. *Discours et rapports, op. cit.*, pág. 215.

En este sentido la república «una e indivisible» ha contribuido considerablemente a consolidar en las costumbres el modelo estatal, y esto en nombre del pueblo y de la nación. ¿Cuál es, en efecto, la significación de este tema del «príncipe»? La de haber introducido al «pueblo» en la política moderna: el monarca gobierna al pueblo en nombre del pueblo, pero es *él* quien detenta el principio de este gobierno y de ahí su soberanía. En efecto, ésta está disponible, si así puede decirse, existe independientemente de aquél que la ejerce; ella es pues, como la quería Maquiavelo, un objeto de conquista, y un teórico como Grocio, en el siglo XVII, la piensa explícitamente como un bien susceptible de apropiación. Ahora bien, es verdad que si la soberanía no es empleada no existe, de modo que ella sólo subsiste en la medida en que el príncipe se la apropia. En estas condiciones, la *unidad* es absolutamente exigida por el estado soberano según modalidades o figuras históricas particulares. Así pues, el paso del príncipe al pueblo es la conservación del príncipe en el pueblo, en otras palabras la conservación de la unidad. No sólo el pueblo se hace uno (tal es el tema del «pueblo como cuerpo») para sí mismo, sino sobre todo que se hace *uno* con la soberanía que él mismo ejerce. Ahora bien, he ahí, con gran exactitud, la estructura del príncipe: el monarca constituye un cuerpo con la nación, se hace *uno* con la soberanía.

Es sabido que un crítico de la época (el padre Berthier) le reprochaba a Rousseau el haberle quitado, en *El contrato social*, la soberanía al rey: el reproche, en verdad, está justificado, pero no por ello Rousseau le quitó la soberanía al «príncipe», *porque este príncipe es el pueblo*. Esta noción del príncipe, en el sentido que le damos aquí, es entonces esencial; ella nos permite comprender lo que cambia y lo que permanece en el transcurso de las transformaciones. El modelo estatal es el modelo del príncipe, sea éste el monarca, el pueblo o el partido. Lo que aporta la revolución es, pues, sin ningún juego de palabras, la revelación del príncipe, dicho de otro modo, del estado. Hemos afirmado que el siglo XVI elaboraba (sobre unas bases que se remontan al siglo XIV) la doctrina del estado moderno: esta doctrina es el advenimiento del pueblo como categoría política. Nada cambia el que se hayan necesitado tres siglos para que al pueblo se le declarase, a través de la constitución, soberano: él aparece claramente en plena luz en 1793, no obstante ser ya una fuerza esencial tanto en

Maquiavelo como en Bodino. La primera república se lo señala a sí misma, declarándose «una e indivisible»; ahora bien, el instrumento de esta revelación es la *nación*. Esta es un cuerpo, único y homogéneo, y por consiguiente, puede recibir la soberanía, es decir ejercerla, así sea por interpósitos representantes. En efecto, desde el momento en que la nación es un cuerpo, el rey no es el cuerpo de la nación, por lo que no puede hablarse de la «nación-rey», no más, por otra parte, que del «pueblo-rey». Pero hay que hablar ahora del *pueblo-príncipe*, antecedente burgués del partido-príncipe en las repúblicas de proletarios[41].

El pueblo y la ley

Quizá nadie mejor que Saint-Just ha experimentado como necesidad esta perpetuación del poder de estado, en provecho de una clase social que, de este modo, se facilitaba los medios necesarios para asegurar y preservar su poder. De hecho, lo que inaugura el advenimiento revolucionario del pueblo soberano es el reino del derecho y de la ley. «En el estado de naturaleza —escribe—, el hombre carece de derecho porque es independiente. En el estado de naturaleza la moral se limita a dos puntos, el alimento y el descanso. En el sistema social hay que sumarle la conservación, ya que el principio de esta conservación, para la mayoría de los pueblos, es la conquista. Ahora bien, para que un estado se desarrolle, tiene necesidad de una fuerza común, y esta fuerza es el soberano; para que esta soberanía se conserve, necesita leyes que regulen sus infinitas relaciones, y para que sus leyes se conserven es preciso que la ciudad tenga costumbres y actividad; o la disolución del soberano es inmediata»[42]. El comentario de este texto admirable debe ser buscado en los *Fragmentos sobre las instituciones republicanas*. Estos textos expresan al máximo la voluntad de la revolución perfectamente ilustrada por la república «jacobina» y que puede resumirse del siguiente modo: allí donde reina la ley reina la libertad. En su conjunto, el siglo XVIII atestigua este punto; resulta notable que este movimiento haya

41. En esta perspectiva es como conviene analizar las tesis de Gramsci sobre el «nuevo príncipe»: ocurrirá que el objetivo enfocado por Gramsci no es el que la historia alcanzó a partir de 1917.
42. *L'esprit de la revólution,* ed. R. Maudrou, UGE, 10/18, París, 1963.

sido estructurado por el ascenso del «pueblo» contra la tiranía del rey.

Si entonces, como se ha observado, la ideología del pueblo es la ideología que se constituye alrededor del «pueblo», en tanto que mito de poder, esta ideología es la misma de la libertad a través de la ley. Cuando el príncipe-pueblo accede a la soberanía, el derecho es el que accede al poder; la ley civil y política prima, desde entonces, por encima de la ley de naturaleza. Si es esencia del pueblo el ser libre, esta esencia sólo se expresa en las leyes. A esto se debe el que la actividad legislativa de los revolucionarios fuese considerable y que Saint-Just se convirtiese en el gran defensor de la tesis según la cual la ausencia de ley oprime, mientras que la existencia de las leyes es garantía de libertad. «El cuerpo legislativo —escribe—, es semejante a la luz inmóvil que distingue la forma de todas las cosas y a través del aire que las nutre... Es el punto sobre el que todo se apretuja; es el alma de la constitución, así como la monarquía es la muerte del gobierno. *El es la esencia de la libertad*»[43]. Se advierte cómo la revolución, que nada cambia en el principio estatal, cambia radicalmente la relación del pueblo con el poder, o, lo que es lo mismo, la relación del ciudadano con el estado. La noción misma de ciudadano, en el lugar y sitio de la de súbdito, bastaría de por sí para convencernos de ello, y de ahí las célebres palabras de Saint-Just: «Cuando se le habla a un funcionario no se debe decir *ciudadano;* este título está por encima de él».

Si se tiene razón al hablar del individualismo burgués, se debe hacer no obstante sin perder de vista que el medio del individuo es el pueblo y, por su mediación, la ciudad o, mejor, la *sociedad civil* o *política*. Aunque el advenimiento del pueblo, no sólo en tanto que categoría política (en en el siglo XVI), sino sobre todo como mito de poder y como savia del estado republicano, implica el advenimiento de la ley y del derecho y, más aún, el de la idea de sociedad civil[44]. A partir de ella se constituye el liberalismo contemporáneo; lo notable es que sea la revolución la que lo instituye.

¿Qué es esta «sociedad», tal como los revolucionarios se refieren a ella a partir de 1789? No es separable de la nación y de

43. *Ibídem,* pág. 83 (el subrayado es mío).
44. Acerca de la formación de esta noción de «sociedad civil», cf. nuestro artículo en el t. II, pág. 231 *La génesis del estado laico* (IV. 4) y, aquí mismo, nuestro análisis sobre el *Liberalismo,* pág. 116 y ss.

la «patria»; ella indica una pertenencia a la comunidad. Lo que el antiguo régimen no conocía es, precisamente, esta comunidad, este *bien común* en el que cada individuo participa en tanto que individuo. «La patria no es, de ningún modo, el suelo —dice Saint-Just—, es la comunidad de afectos, que lleva a que, al luchar cada cual por la salvación o la libertad de lo que le es querido, la patria se sienta defendida. Si cada uno sale de su choza con su fusil en la mano, la patria se salva de inmediato. Cada cual lucha por lo que ama: he ahí lo que se denomina hablar de buena fe. Combatir por todos no es más que su consecuencia»[45]. Sin embargo, no hay que representarse a esta sociedad como una realidad empírica: no se trata del país, como tampoco la nación o la patria son un territorio. Es ante todo una entidad moral o más bien ética: ella fundamenta una obligación. Como consecuencia de esto, se reparten derechos y deberes. El hombre es declarado ciudadano y, por consiguiente, se le pueden reconocer derechos. Asimismo, tiene entonces deberes sin los cuales su propia libertad no sería nada, ya que estos deberes son los que él tiene hacia la comunidad.

Puede verse de este modo toda la diferencia existente entre el antiguo régimen que descansa en el príncipe y el nuevo que se apoya en el pueblo. Recordábamos más arriba los «espejos del príncipe» que florecen en el siglo XVI. Al representar al rey, esas obras representaban el poder, residiendo éste, precisamente, sólo en el monarca. Estas representaciones del príncipe constituían la imagen del poder soberano: de modo que la autoridad era bien visible. El súbdito se refería directamente al rey; por otra parte, a esta razón explícitamente invocada se debe el que Guillaume Budé se dirija a Francisco I: le dice que todo el mundo tiene los ojos puestos en él. Este fasto de los reyes es requerido por el poder que ellos ejercen. ¿Qué ocurre con él ahora, dado que el pueblo es el príncipe, ahora que el cuerpo del príncipe *es* la nación? El ciudadano, y no ya el súbdito, mantiene relación únicamente con la ley y por ello la primera tarea de la revolución, y también su permanente preocupación, consiste en elaborar una constitución, una declaración de derechos. La *ley*, en la república democrática, es el único centro hacia el cual se vuelven las miradas. El estado, entonces, no es más que el instrumento de la ley y el ciudadano sólo responde ante ella. La transformación radical en el plano de la

45. *Fragmentos..., op. cit.*, pág. 144.

forma del estado introducida por la revolución francesa consiste en transferir a la ley la autoridad detentada por el monarca. Esta transferencia indica el nacimiento del estado contemporáneo en la línea recta del modelo estatal elaborado entre los siglos XIV y XVI.

En la secuencia de la soberanía, el momento del príncipe que corresponde *grosso modo* a la monarquía absoluta, el principio del poder conforma una *unidad* indisoluble con la forma en la que este poder lo ejerce: la monarquía es una monocracia. La ley es entonces la voluntad del monarca y la relación con la ley es la relación con el monarca, y de ahí la majestad de que tiene que rodearse el soberano. También el momento del pueblo que corresponde al período inaugurado por la revolución francesa realiza la unidad del principio y del ejercicio del poder. La ley es entonces la voluntad del pueblo y la república es una democracia. No obstante, ella no deja de ser un estado. Esto es lo que nos importa aquí. Mientras que la relación de obediencia era transparente bajo el monarca, teniendo el sujeto que relacionarse directamente con el rey, esta relación sigue subsistiendo, pero considerablemente oscurecida. Sólo por un artificio retórico puede afirmarse que en la democracia el pueblo se obedece a sí mismo obedeciendo a la ley: siendo el argumento que únicamente se puede ser libre obedeciendo a sus propis decretos. De hecho, lo que el momento del «pueblo» introduce en la secuencia de la soberanía es la *autonomía de la ley en el estado*. Cuando el pueblo es soberano y por consiguiente también legislador[46], el *ejercicio* del poder no podría ser sino el del estado, ese guardián de la ley para todos. El estado puede, pues, justificar su principio en el pueblo y, mediante la ley, justificar su autoridad sobre él. El estado surge entonces como la traducción jurídica del «pueblo», y éste como un verdadero mito de poder.

El ciudadano, en la democracia, es «miembro del soberano», como afirman en conjunto Robespierre y Rousseau: pero no por ello deja de obedecer; al no poder obedecer ya al rey, se somete a la ley que se da a sí mismo, y a causa de esto obedece al estado, ya que Leviatán *es* en (y por) el pueblo, y el pueblo es él.

46. Razonamos aquí sobre el caso «ideal» de la democracia estatal «directa».

Pueblo y revolución

Así pues, no se procurará aquí justificar esta ideología del pueblo, pues ello supondría justificar al estado. Por otra parte, la historia, desde entonces, ha tenido como tarea el llevar a cabo tal justificación. No se le dará entonces la razón, pero tampoco se condenará a Saint-Just cuando declara que la ley es la que libera y que la tiranía es precisamente la ausencia de ley. Sea como fuere, el problema con el que chocó la revolución francesa es menos el de la destrucción de la monarquía del antiguo régimen que el de la fundación de la democracia. En otras palabras, la lucha *contra* la tiranía ¿es el mejor medio de actuar *para* la democracia?[47] He ahí el problema que se presenta a la vista de los debates en lo que concierne a la determinación de la línea del gobierno revolucionario. Luego, esta cuestión fue agitada frecuentemente bajo una u otro forma: sigue siendo actual.

Pero no se habría señalado suficientemente las tendencias secretas o confesas que constituyen la ideología del pueblo si no indicásemos asimismo que el *espíritu* en el que participa esta noción del pueblo es el *espíritu de la revolución.* Supondría una equivocación el considerar que este tema de la revolución nace con el 89 y que suyo es incluso todo su espírtu. Por cierto que el 89 se encuentra en el origen de nuestra noción de revolución. De hecho, estre tema, entre tantos otros, está ya claramente presente en el siglo XVI, no como doctrina constituida sino como soporte de las representaciones mentales, como marco de la acción. Por lo demás, Maquiavelo participa ampliamente en este estado de espíritu; el príncipe es fundador, él instaura y lucha. Lo que aporta el 89 es la revolución como *evidencia*, si puede decirse así: a partir de entonces, la revolución es el todo del pensamiento y de la estrategia polîica. Si la revolución se hace evidente, ello ocurre porque el 89 la manifiesta; ahora bien, esta manifestación de la revolución es factura del pueblo. El pueblo es quien hace la revolución y ésta se hace en nombre del pueblo. Lo que el siglo XVI no había enfocado claramente del todo, el XVIII lo saca a la luz: el par pueblo-revolución conforma desde entonces el marco de la vida política. La tradición socialista del siglo XIX, así como la del XX,

47. Sobre este problema de la democracia, véase en la sección siguiente: *Libertad, igualdad,* págs. 63 y ss.

depende de este esquema directamente surgido del 89, y la distribución de doctrinas puede efectuarse a partir de una pareja secundaria: reforma y revolución. Esta alternativa le hace eco a otra en la que quedaba pendiente el destino de la república jacobina: revolución o restauración. Pero, ya lo dijimos, a partir de Maquiavelo la política es el arte de instituir, es el de la fundación, y se ha visto cómo Robespierre hablaba literalmente como el secretario florentino: resulta notable que lo hiciese para invocar la novedad de la obra que quedaba por hacer, ya que el tema revolucionario es ampliamente el de la invención de un «orden nuevo».

Es, pues, esencial indicar, en el surco profundo dejado por el período considerado, el origen del tema contemporáneo de la revolución. Pero es capital tener presente en el espíritu que este tema fue posible a partir del «pueblo»: la ideología del pueblo está considerada como la de la revolución. De modo que podríamos formular aquí una hipótesis bien fundamentada, tanto más cuanto que no surge únicamente del período que inaugura 1789 sino incluso del que inaugura 1917. Más aún, sus premisas se plantean desde el advenimiento de la soberanía en tanto que doctrina constituida y como práctica política histórica. Sostenemos que el tema de la revolución es esencial para el estado, del que no es la sustancia, pero que seguramente es la *forma*. El estado ha mostrado que era revolucionario y se verifica que la revolución está siempre al servicio de la fundación y de la conservación del estado. Tenemos aquí un dato constitutivo de la historia moderna que, naturalmente, no es el único. Y no es el menos fundamental.

Cuando los pueblos se dan estados, esto no puede producirse, en el interior del marco de la soberanía, a no ser que ellos lleven a cabo la revolución. En este sentido diremos que el estado supone la revolución: hasta nueva orden, el tema revolucionario pertenece al registro de la soberanía. El es a la vez su *gramática* a través de la cual su secuencia procede y se transforma, y su *lógica* mediante la cual esta misma secuencia se consolida y se perpetúa. En efecto, príncipe, pueblo y partido describen un movimiento de una vez, continuo y discontinuo. La continuidad del estado se propaga por él a través de discontinuidades revolucionarias. Ahora bien, el pueblo es el principio primero de esta historia. Invisible bajo el régimen del príncipe, aunque presente, se revela a continuación. De este modo, Luis XV había entendido, tal como se lo señaló, la sutileza que se abría paso cuando, ante él, exterior a él, la nación

(que pronto será el pueblo) se organizaba como un cuerpo separado de su propia persona. Al estigmatizar a la «confederación de resistencia», ponía el dedo en la revolución.

Así pues, el estado es por naturaleza revolucionario, no sobrevive sino trasformándose. Para él, el tiempo es mortal si no sabe, llegado el momento, apropiarse de la permanencia rompiendo el ritmo de su poder para instalarlo sobre otras bases. Ahora bien, el basamento más seguro de tal reajuste de su autoridad es el pueblo. A esto se debe el que Hobbes tuviese razón al representar a Leviatán cual un gigante que ha engullido a su pueblo; ocurre que el estado teme a la muerte tanto como los hombres que, para alejarse de este miedo supremo, se abandonan, según él, en los brazos de aquél a quien él denomina todavía como el «Dios mortal». La ley, el pueblo y la revolución, tales son las figuras esenciales de la soberanía. Esto no sería más que pura metafísica si el poder al que los hombres se abandonan no acabase por devorarlos. Así es como el culto del estado, tal como parece creerlo Saint-Just, se confunde, en una república bien hecha, con el culto a los muertos. ¿No se lee acaso en los *Fragmentos*... aquel curioso pasaje, menos asombroso de lo que parece: «Los cementerios son paisajes risueños; las tumbas suelen estar cubiertas de flores, esparcidas todos los años por la niñez[48]»?

BIBLIOGRAFIA

Para la bibliografía: Cf. Bibliografía del texto siguiente: *Libertad, Igualdad.*

48. *Fragmentos...*, pág. 170.

4

LIBERTAD, IGUALDAD

por Gérard Mairet

Libertad e igualdad son las palabras maestras de la revolución francesa. En su nombre se llevan a cabo las acciones y se asegura la victoria. No es, pues, casual que el primer acto revolucionario consista en declarar solemnemente la existencia de derechos del hombre y que éstos, ante todo, sean la libertad y la igualdad. No se discutirá aquí el origen de la célebre declaración del 89, y no por cierto porque esta cuestión importe poco, pero parecería preferible interrogarse sobre la significación general de esta referencia a la libertad y a la igualdad.

Resulta notable, en efecto, que, tanto en Francia como en América trece años antes, estas dos nociones estructuren las declaraciones en términos de derecho. Libertad e igualdad son derechos. Recordemos, a título de indicación, los enunciados en cuestión: la Declaración de independencia (Filadelfia, 4 de julio de 1776) «considera como verdades evidentes por sí mismas, que los

hombres nacen iguales; que el creador les ha dotado de determinados derechos inalienables, entre los cuales se encuentran la vida, la libertad, la búsqueda de la felicidad; que los gobiernos humanos se instituyen para garantizar estos derechos». Por su lado, la Declaración del 89 estipula (art. 1): «Los hombres nacen y siguen siendo libres e iguales de derecho. Las distinciones sociales sólo pueden basarse en la utilidad común»; (art. 2): «El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión».

En la declaración americana, los hombres no nacen libres, o al menos esta libertad no es admitida. En la declaración francesa, libertad e igualdad lo son de nacimiento —sin referencia al «creador»—, pero se trata, sobre todo, de *derechos* de nacimiento. Sin embargo, estas diferencias en la formulación son mínimas, ya que si, explícitamente, en el texto de 1776, los hombres no nacen libres, son empero declarados libres en virtud de un derecho que les ha acordado el creador. Si bien la libertad no lo es de nacimiento, lo es por derecho divino. Así, en ambos casos, libertad e igualdad son consideradas constitutivas del hombre debido a la recurrencia a un principio jurídico. Esta noción del hombre es la noción fundamental expresada por estos textos. Desde entonces, ellos tienen como objetivo el revelar a un «hombre» cuyos atributos característicos, y en consecuencia universales, son la libertad y la igualdad mutuas.

Esta antropología no es solamente jurídica, sino también política: este hombre es un «ciudadano», tal como lo afirma con fuerza el texto del 89. Ahora bien, precisamente esta ciudadanía del hombre es la planteada como la condición de la libertad. Se tiene, pues, esta figura difícil y que es la clave de la ideología que sostiene estos textos: la libertad y la igualdad existen por naturaleza, son implícitas al hombre en tanto que hombre, pero en la vida política, bajo la protección del estado, es donde estas cualidades intrínsecas están garantizadas, se despliegan y están protegidas.

En otras palabras, lo que *es* en virtud de mi derecho natural, no puede tomar cuerpo y *existir* plenamente sino en el marco de un derecho político: el hombre sólo es un hombre si existe como ciudadano. Debe reconocerse aquí la opción democrática.

De este modo, el sentido de estas dos nociones, tal como lo ilustra el siglo XVIII, consiste en que el hombre es un *sujeto natural de derecho.* He ahí el sentido de esta idea que conforma la base doctrinal de la revolución francesa: la idea de que existen «derechos del hombre». A partir de ahí, puede afirmarse que la revolución francesa es el acontecimiento que demuestra lo siguiente: si los hombres, en circunstancias particulares —precisamente la tiranía—, no ejercen estos derechos naturales, esto no prueba que estos mismos derechos no existan. La revolución es considerada como la emergencia del derecho natural alzado contra la tiranía.

En tanto que afirmación del derecho, la noción de hombre oculta la oposición de la naturaleza a la tiranía. ¿Qué es, pues, este derecho natural mediante el cual el individuo se plantea como una persona y el hombre como un ciudadano? Es mi cualidad innata de ser libre; de poseer en mí mi propia razón y mi propia causa; es el presentarme al otro como conciencia propia reconociéndole este título también al otro. La fuerza de este derecho se sostiene, pues, esencialmente, en mi *libertad absoluta.* Ser hombre supone ser libre, y esto es atestiguado por mi condición de ser por naturaleza un sujeto de derecho. Ahora bien, esta cualidad es la que me niega la tiranía. En su rigor radical, se trata de lo que expresaba Saint-Just: allí donde no hay ley reina la tiranía. A esto se debe el que la Declaración del 89 reconozca, como derecho imprescriptible, el derecho de resistencia. Por cierto que no se especifica dónde comienza y dónde termina la opresión, pero este mismo vacío otorga una consistencia satisfactoria al derecho de resistirlo. Quizás esta idea de resistencia es la que mejor ilustra el contenido del derecho. El hombre es un ciudadano, o sea que es un sujeto de derecho; en otras palabras, no es un «súbdito», criatura sometida a una voluntad ajena a la suya. Ser sujeto de derecho supone gozar de una voluntad libre, estar exento de cualquier obediencia, de toda servidumbre. La dependencia es el signo de mi sujeción y el índice de la tiranía. A esto se debe que la naturaleza —el derecho natural— sea la mejor arma contra el despotismo. Entre el súbdito del rey y el sujeto de derecho hay, pues, la misma diferencia que entre la libertad y la servidumbre.

Los revolucionarios, al codificar de este modo los derechos del hombre y el ciudadano, codificaban en suma la teoría de la

democracia: ésta es el reconocimiento de la igualdad, pero la igualdad supone la libertad. En consecuencia, era necesario fundamentar esta libertad como derecho, hacer de ella un derecho para convertirla en arma. Además, si se tiene el *derecho* a sublevarse, entonces toda revuelta, toda revolución es legítima. Más que un derecho, en efecto, la resistencia es asimismo un *deber*. Con él resulta proclamado, de este modo, el deber de conservar mi vida de hombre libre: la libertad, aunque natural, surgida de Dios o de la naturaleza (algo semejante), es algo por conquistar. Por esto la lucha contra la tiranía es experimentada entonces como la lucha por volver a encontrar las disposiciones primeras de la naturaleza, entre cuyo cúmulo figura, primera entre todas, la libertad.

Resistencia a la opresión, legitimidad de la resistencia, deber de preservar y de conquistar mi libertad, todo esto constituye verdaderamente mi derecho natural. Resulta entonces esencial señalar que este derecho que *es* sólo puede *existir* realmente en la sociedad, es decir, en el reino de la ley. Robespierre, al intervenir en el debate sobre la constitución del 10 de mayo de 1793, con el fin de hacer valer este tema de la *ley* como instrumento de la lucha contra la tiranía, se refería a Rousseau: «El hombre nació para la felicidad y para la libertad, y sin embargo, es esclavo y desgraciado. Es objeto de la sociedad la conservación de sus derechos y la perfección de su ser; y por todas partes la sociedad le degrada y le oprime. Ha llegado el momento de devolverla a sus verdaderos destinos; los progresos de la razón humana han preparado esta gran revolución, y a vosotros se os ha impuesto especialmente el deber de acelerarla. Hasta aquí, el arte de gobernar no ha sido más que el arte de despojar y de avasallar a la mayoría en provecho de la minoría; y la legislación, el medio de reducir a sistemas estos atentados. Los reyes y los aristócratas han sabido cumplir con su tarea; a vosotros corresponde ahora cumplir con la vuestra. Es decir, *hacer a los hombres felices y libres mediante las leyes*»[49]. Todos los temas acarreados por la idea del derecho natural están prácticamente presentes en este texto, pero sobre todo el tema mayor: la sociedad basada en leyes es elemento de la libertad, el medio donde se realiza mi derecho. De manera que si este derecho es de naturaleza, sólo puede existir como hecho en la sociedad. O, para decirlo de otro modo, la problemática que traduce la Declaración de 1789 parecer ser ésta: la libertad y la igualdad son derechos (naturales); sin embargo, no pueden ser realizados sino en las leyes (de la sociedad).

49. Robespierre: *Discours et rapports à la convention*, ed. de Marc Bouloiseau, UGE, 10/18, París, 1965, pág. 131 (el subrayado es nuestro).

De este modo, lo que induce la idea de derecho de naturaleza, o de prescripción natural de mis derechos, es finalmente la obligación social y política del hombre que, a causa de esto, se convierte en un ciudadano, sujeto de derecho. Así pues, cuando afirmo mi libertad, o más bien cuando la revolución francesa afirma la libertad de «el hombre», lo hace para proclamar la necesidad de constituir el estado. La referencia a la naturaleza es pues, de hecho, una doble referencia: ante todo contra la tiranía, y luego por la república.

Debe señalarse aquí que la pertenencia a la comunidad humana, y más precisamente la justificación del poder de la sociedad sobre el individuo no son temas propios, únicamente, de la revolución francesa: todo el siglo XVIII filosófico, en su conjunto —incluido Rousseau—, es la afirmación de que la sociedad y el estado son necesarios para la expansión de la libertad del hombre. Ahora bien, este tema de la vida comunitaria social suele ser introducido a partir de la noción del estado natural de los hombres: Hobbes, Spinoza, Rousseau están de acuerdo en lo que respecta a la libertad natural del hombre. Las variaciones surgen en el momento en que se trata de definir el empleo y la extensión de esta libertad natural. Mientras que Hobbes, por ejemplo, querrá por intermedio del Leviatán limitar la libertad natural, Rousseau querrá extenderla y reencontrarla a través del contrato social. Sea lo que fuere con estas diferencias, la justificación en la naturaleza de las leyes civiles y políticas es regla constante. En este sentido, la declaración de derechos del hombre y del ciudadano traduce las exigencias de la tradición conocida como del «derecho natural moderno», tradición que habría de invocar muy particularmente el siglo XVIII filosófico, y luego el revolucionario. Por lo demás, lo contenido implícitamente en esta manera de enfocar el problema político, como relación del hombre con la sociedad, consiste en que la vida política es el medio privilegiado en el que los hombres pueden encontrar la felicidad y vivir según las exigencias de la virtud. La sociedad política, y en consecuencia el estado, es el lugar ideal del bien. Esta ecuación estado = el bien, sociedad = la virtud, no es empero propia de la tradición de que hablamos; por el contrario, es el estatuto de la generalidad de la reflexión teórica sobre el poder desde la antigüedad griega.

Platón sistematiza claramente esta manera de ver; para él, lo justo se halla en la vida de la ciudad.

Así vemos ahora lo que es nuevo y lo que no lo es en la exigencia de libertad e igualdad proclamada por los revolucionarios americanos o franceses. Si bien la Declaración no escapa a la tentación secular de justificar la asociación política y el poder de estado a través de las entidades morales universalistas como el hombre o la naturaleza, su novedad esencial consiste sin embargo en haber convertido la resistencia a la opresión en un derecho y, por ello, en un verdadero deber. En su proyecto para una nueva declaración presentado el 24 de abril de 1973, Robespierre propone el artículo siguiente (art. 27): «La resistencia a la opresión es la consecuencia de los otros derechos del hombre y del ciudadano»[50]. Deducir la resistencia a los derechos del hombre, o, en otras palabras, convertirla, como a la libertad o la igualdad, en un *derecho natural,* consistía en hacer del derecho natural un arma contra él mismo. Por cierto que no lo entendían así ni la convención ni Robespierre en particular. En efecto, si la resistencia es un derecho, sólo me atañe a mí, en virtud de mi libre voluntad, constitutiva ella misma de este derecho, de considerar tiránica a la sociedad elaborada sobre este mismo derecho natural.

Así pues, esta noción del derecho de resistencia, ya presente en el texto de 1789, es una gran novedad y a través de ella se afirma realmente el aspecto revolucionario de la proclamación de la libertad en tanto que derecho. Puede, pues, reconocerse en esta disposición una tesis verdaderamente revolucionaria y que incluso es, precisamente, *la* tesis de la revolución. El porvenir, a no dudarlo, empleará con parsimonia este derecho de resistencia, aunque no hayan faltado ocasiones para hacerlo valer. En los siglos XIX y XX, la resistencia al despotismo de la total obediencia ha solido ser esta luz que ningún poder extinguirá jamás por entero. Mérito de los revolucionarios del 89 es el haberla convertido en un derecho de naturaleza incluso cuando proclamaban el gobierno de la naturaleza sobre la sociedad de los hombres. En efecto, el último artículo del proyecto de Robespierre afirma (art. 38): «Los reyes, los aristócratas, los tiranos, sean quienes fueren, son esclavos rebelados contra el soberano de la tierra, que es el género humano, y contra el legislador del universo, la naturaleza»[51].

50. Cf. *Discours...*, pág. 127.
51. *Ibid.*, pág. 128.

Luis XVI y el imperativo categórico

La apelación a la virtud, constante en Robespierre, es una llamada a la libertad del hombre. Por consiguiente, la libertad no es separable de la resistencia a la tiranía y cuando se plantea el problema del proceso de Luis XVI, Robespierre se pronunciará en favor de su muerte en nombre de la virtud. Virtud política pues, como lo quería Montesquieu: amor por la república y la libertad, ella no excluye, sin embargo, la elevación moral. Así pues, no se podría entender plenamente la exigencia de libertad si, refiriéndola a la cuestión de la resistencia al tirano, no se la situase en el seno mismo de la virtud: la libertad es una virtud, de manera que, al ser un derecho, es asimismo un deber. Actuar virtuosamente, como lo piensan conjuntamente Robespierre y Saint-Just, implica, en un período revolucionario, aliar el terror a la virtud. Nada de libertad, entonces, para los enemigos de la libertad. «Si la virtud es competencia del gobierno popular en la paz, en estado de revolución son competencia del gobierno popular, a la vez, *el terror y la virtud.* La virtud, sin la que el terror es funesto; el terror, sin el que la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa, inflexible; es, pues, una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicada a las más acucientes necesidades de la patria»[52].

Este resumen prodigioso en el que la virtud justifica al terror en nombre de la democracia enuncia adecuadamente todas las implicaciones de la concepción de la libertad en tanto que derecho natural. Esta supone una revolución en las costumbres políticas. Plantear la libertad como derecho supone definirla como deber. El estado, o para el caso el gobierno revolucionario, es pensado como el medio eficaz para asegurar su reino. Se quiere la libertad, y esta *voluntad* caracteriza idealmente a la virtud. La libertad y su corolario obligado, la igualdad democrática, no es pues una noción individualista: ella atañe a la «patria». O, más bien, ella tiene su existencia en la sociedad de los hombres; de este modo, el individuo libre es el que sitúa su propia libertad en el estado. Este es el lado por el que la virtud parecería ser, en efecto, virtud *pública*. Encontramos entonces aquí el tema del pueblo y de la

52. *Ibid.*, págs. 221-222.

democracia. De hecho, en su tendencia general la revolución francesa expresada sobre todo por la república jacobina es la demostración de que sólo hay libertad en la república democrática. Más aún, el reino del derecho y por tanto de la libertad *es* el reino de la democracia. Esta demostración da por sobreentendido que el acontecimiento de la libertad es por sí mismo el acontecimiento del hombre. En la revolución francesa opera toda una antropología filosófica, que atraviesa a aquélla y le otorga un carácter de universalidad: es la idea —estoica— de «la humanidad», la idea, muy difundida entonces, de que los hombres conforman, en tanto que tales, una sociedad. El concepto de «sociedad del género humano» (e incluso el de «sociedad de las naciones» que procede de aquél y del que hay ecos en Kant en Alemania), este concepto organiza la representación que los revolucionarios efectúan sobre su propia misión. La humanidad es un objetivo que alcanzar y una finalidad que realizar. De tal modo que la libertad como derecho es la afirmación del *deber* al que están muy ligados los hombres de la época, el de pertenecer a esta humanidad en la que un hombre vale tanto como otro (igualdad) lejos de toda jerarquía natural. Si entonces la *naturaleza* ha hecho a los hombres libres e iguales de derecho, esto significa que, por una aberración de la *historia,* éstos han podido someterse y seguir siendo esclavos bajo el yugo de los tiranos, pero a partir de ahora ha llegado el momento de liberación. Entonces, la virtud no es otra que esta libertad activa: consiguientemente, ella sólo podría ser revolucionaria. Lo que en efecto fue. Naturaleza, libertad, ley, virtud, terror, son temas que se encadenan y se continúan naturalmente: son complementarios. El esfuerzo revolucionario consiste en mantenerlos ligados permanentemente. La contrarrevolución, es decir la tiranía, por el contrario, tiende a desligarlos.

Así pues, lo que estructura la ideología de la libertad es la referencia a «la humanidad», de modo que el «pueblo» (y su forma política natural, la democracia) no es más que el modo de existencia de «la humanidad», su manifestación empírica. A esto se debe el que, en noviembre de 1793, Robespierre pueda declarar: «Cuando la libertad ha logrado una conquista tal como Francia, ningún poder humano puede sustituirla». Para él, no es Francia quien conquista la libertad, sino lo inverso, una manera de expresar que la libertad es previa al pueblo que, mediante su virtud y su valentía, es capaz de alcanzarla. El nexo que une a Francia y la libertad es, pues, natural y representa el propio plan

Categorías que organizan las representaciones

de la naturaleza, su voluntad, que es la causa de este nexo único y privilegiado. Así pues, la humanidad es libre por esencia, o bien su esencia es la libertad; la virtud consiste en coincidir con ella, en desearla, en participar en ella. Está fuera de toda duda entonces el que, dominado por Robespierre y Saint-Just, el año I de la libertad haya hecho de la revolución un imperativo categórico en el sentido kantiano del término, de modo que la constitución del 93, radicalizando la declaración del 89, pueda ser considerada como la formulación de su máxima.

Es sabido que Kant enunciaba así el imperativo moral: «Actúa como si la máxima de tu acción tuviese que ser erigida en *ley universal de la naturaleza*». Este imperativo dominó la revolución francesa, y quizá por ello el filósofo de Königsberg es el único de su tiempo que apoya la acción de los revolucionarios hasta en el terror. Dadas estas condiciones, no resulta asombroso que veamos en la muerte de Luis XVI la perfecta realización del imperativo categórico. Decapitar a Luis XVI era un acto cargado de universalidad: no se mataba a un «tirano», sino que se decapitaba a la tiranía. Su universalidad *moral* tenía su origen en la naturaleza, porque la «ley universal de la naturaleza», como dice Kant, había presidido la ejecución de la sentencia. Entonces, ésta sólo aparece casi como una astucia suplementaria de la historia: Robespierre lo dice en su acusación, es necesario que el tirano muera para que viva el pueblo. Escuchemos pues a Kant-Robespierre: «Pero un rey destronado en el seno de una revolución, cimentada nada menos que en las leyes; un rey cuyo solo nombre acarrea la plaga de la guerra en la nación agitada, ni la prisión, ni el exilio pueden hacer que su existencia sea indiferente para la felicidad pública; y esta cruel excepción a las leyes ordinarias deseadas por la justicia no puede ser imputada sino a la naturaleza de sus crímenes. Enuncio con pesar esta fatal verdad... pero Luis debe morir porque *es necesario* que la patria viva»[53]. Así pues, el rey Luis fue decapitado por deber hacia «la humanidad»: única manera de que la república alzase la cabeza. Víctima del imperativo categórico, Luis XVI, una vez muerto, era considerado finalmente —como lo estipulaba el artículo 17 del decreto dictado el 4 de agosto de 1789 que proclamaba la abolición del régimen feudal— como el auténtico «restaurador de la libertad francesa».

En 1784, Kant, respondiendo a la pregunta: «¿Qué son las

53. *Discours...*, pág. 79 (el subrayado es mío).

luces?», se pregunta si el siglo XVIII es una época «iluminada»: no, pero lo está siendo, afirma. Desde su punto de vista, no hay que dudar que la época es sublime: la razón se difunde, encuentra su siglo, así como la libertad encuentra en Francia su territorio. Más aún, el filósofo de Königsberg reconoce en los tiempos que vive (tiempos que van de Rousseau a la gran revolución) los índices del advenimiento de la civilización o, más precisamente, de la «cultura»: el siglo XVIII es la era de la *moralidad*. Era pues acorde con el plan divino de la naturaleza el que el monarca de Francia tomase parte, del modo que es sabido, en este gran acontecimiento. En efecto, Kant pensaba que el monarca no debe contrariar a sus súbditos cuando éstos emprenden una acción para la salvación de sus almas, e incluso debe ayudarles. «Ahora bien, aquello que un propio pueblo no tiene derecho a decidir en cuanto a su suerte, un monarca tiene todavía mucho menos derecho a hacerlo por el pueblo, porque su autoridad legislativa procede precisamente del hecho de que él reúne la voluntad general del pueblo en la suya propia. Con tal que únicamente vigile el que toda mejora real o supuesta se concilie con el orden civil, puede por lo demás dejar que sus súbditos hagan con su propio jefe lo que ellos consideren necesario efectuar para la salvación de sus almas; éste no es asunto suyo, pero tiene que velar porque algunos no impidan por la fuerza a otros el trabajar en realizar y adelantar esa salvación con todas las fuerzas de que dispongan»[54].

En tales condiciones, ¿podía Luis hacer otra cosa que huir a Varennes ya que, teniendo el deber de ayudar al pueblo en lucha por la «salvación de su alma»[55] contra las intrigas de sus enemigos, comprobaba que en este asunto *el enemigo* era él?

Contrato social y revolución

Así pues, el problema de la democracia está ligado bajo la revolución, como por otra parte hoy, al tema de «la humanidad»: el pueblo soberano es el que estructura la república democrática, no siendo ésta, finalmente, más que la modalidad histórica de la «sociedad del género humano». La noción de naturaleza, y de derecho natural que a ella se refiere es considerada en consecuencia como inseparable de la ley, esta ley sin la cual la libertad no es más que quimera, y el gobierno, tiránico. Se hallaba ahí por otra parte la preocupación permanente de Rousseau tan justamente reverenciado durante la revolución: habiendo descubierto en el estado de naturaleza la libertad y la igualdad en su perfección simple, el autor de *El contrato social* se imponía la tarea de erigir un sistema político acorde con el derecho natural de cada cual.

54. Kant: *Qu'est-ce que les Lumières?,* tr. fr. de S. Piobetta in *La Philosophie de l'histoire,* Aubier, París, 1947, pág. 89. Véase en castellano *Filosofía de la historia.* El Colegio de México. 1941. (N. del T.).

55. ¡Se acababa de producir la «constitución civil del clero»!

A la abstracción de «la humanidad» corresponde, pues, la abstracción de la «ley». En efecto, esta última es muy abstracta, lo que no quiere decir que sea impotente e ineficaz. Todo lo contrario, sólo hay el poder de la ley. Esta se alza ante el individuo que, mediante ella, descubre su propia individualidad. Todo el esfuerzo de la revolución francesa consiste entonces, bajo esta relación, en ligar al individuo con la ley o, más bien, en hacer que la democracia sea el propio nexo. La «virtud» de que habla Robespierre no es nada más que el amor por la ley. Se trata pues, si quiero comprender el sentido de mi libertad, de saber en qué consiste la ley. La referencia a Rousseau se impone entonces, todavía, aquí: ¿no quería él que el individuo, desde el momento en que lleva una existencia política, no exista ya para sí mismo? Si esto es así, ocurre que él no tiene en sí mismo, en el estado social y político, el *principio* de su propia individualidad. La revolución francesa pretende inscribir en los hechos lo que Rousseau pensaba especulativamente. El principio del individuo se halla en la colectividad de la que es miembro y que la ley expresa. Pertenecerse a sí mismo y así hacer valer su libertad como derecho natural implica pertenecer al estado, ni más ni menos que tal hombre pertenece en tanto que tal a «la humanidad». La relación del hombre consigo mismo es mediatizada por su relación con el estado. No hay pues relación interpersonal en la república que no esté estructurada por la ley.

Así es como la noción de igualdad adquiere su sentido, o, más bien, que adquiere entonces el sentido que todavía tiene hoy. Un hombre, decíamos, *vale* lo que otro hombre. Debido a que el hecho de ser hombre es un valor, este hecho es precisamente un *derecho*. Tengo el derecho de intercambiar con otro, es decir que tengo el derecho de comprometerme en contratos. Esta idea requiere otra que le es anterior en un sentido lógico, a saber que yo soy libre a condición de que mi vecino también lo sea. Por con-

siguiente, la igualdad supone la libertad. Pero podría creerse que de este modo nos hemos vuelto a sumergir en el estado de naturaleza, esta vez el de Hobbes. Es sabido que Hobbes veía en la «condición natural del hombre» el estado de guerra más perfecto, visto que los hombres participan en ella de la misma igualdad para desear lo que desean, de manera que el más fuerte es el que gana. La revolución francesa no ambiciona nada menos que hacer reinar la naturaleza y sus derechos, sustituyendo a la violencia que reina en ella por la ley que pacifica.

En el estado de naturaleza, que no es otro que el antiguo régimen, la comunicación de los individuos no existe o, si existe, es en forma de lucha. La revolución, que de hecho no es más que el contrato social introduce pues la comunicación, instituyendo en ella un nexo social. La república —que no es sino la sociedad civil y política— corresponde, pues, al advenimiento de la ley común a todos. Ella hace posible la urbanidad de las costumbres. Cada cual es igual a otro porque ambos son, en conjunto, iguales ante la ley. La democracia no debe ser pensada de otro modo que como la sumisión de todos a la ley, y la ideología de la libertad no es otra cosa que la ideología de la igualdad ante la ley. En el estado de naturaleza o antiguo régimen, el hombre depende de otro hombre, su voluntad es entonces la del otro hombre. Así se define la tiranía. Por ello los revolucionarios afirman que la tiranía es el gobierno sin la ley. Si el antiguo régimen es el estado de naturaleza, en el sentido de que éste es el verdadero estatuto de aquél, sucede que, precisamente, el antiguo régimen *no es* una «sociedad». No hay allí ni pueblo ni ciudadano, no hay más que un rebaño de esclavos y de súbditos. El estado de naturaleza es, pues, la verdad del antiguo régimen, porque no está constituido por un nexo orgánico. El contrato social es quien teje este *nexo*: o sea la revolución y el terror.

Extraña época pues, que, cuando *habla* de contrato, *piensa* de hecho en revolución. ¿Se dirá que nosotros «interpretamos»? Puede ser. Queda el que en aquel tiempo, como por otra parte hoy, un texto (el de Rousseau o el de Kant) no existe únicamente como tal. Por el contrario, la filosofía política o la teoría del derecho surgen como verdaderas armas contra la tiranía. El movimiento especulativo de todo el siglo XVIII es un movimiento en favor de la libertad.

La filosofía no tiene entonces más que un objeto: la resistencia, de tal modo que la concepción moderna del «derecho natural»

es pacientemente forjada por pensadores que, con excepción sin duda de Rousseau y, antes de él, de Spinoza, no consideraban en absoluto que la democracia pudiese ser, llegado el caso, la única respuesta correcta al problema de la libertad política. Tal es el ardid de la historia que la revolución francesa, al proclamar el advenimiento de los «derechos del hombre y del ciudadano», iba a concretar. Ahora bien, estos derechos, ¿no fueron pensados, reflexionados, en el interior de la problemática del «contrato social»? Hobbes, Spinoza, Locke y por último Rousseau, para sólo atenernos a ellos, ¿no edificaron, gracias al *pacto*, la moderna y muy revolucionaria noción de derecho natural? No hay uno solo de estos pensadores que, más allá de las *soluciones* y, por consiguiente, de las doctrinas, no declare que el hombre es libre por naturaleza. Lo que se plantea como problema no es entonces sino lo siguiente: si los hombres *son* libres por naturaleza, ¿por qué no lo son en la sociedad política? Esa es la cuestión. No se puede pues pensar la política sino en la medida exacta en que se reflexiona sobre la condición de posibilidad de la libertad. Ahora bien, ésta está implícita en la idea de contrato: los hombres se comprometen en un pacto y se obligan mediante él libremente. Rousseau supo ver la cosa cuando declara que nadie puede alienar su libertad; el contrato no sólo supone la libertad de contratar, la responsabilidad, sino que incluso la mantiene y la afirma. La revolución no es más que esta afirmación —por ello es válido afirmar que no porque mi derecho no sea reconocido este derecho no existe. Y a ello se debe, asimismo, el que el conjunto de la tradición teórica del «derecho natural» sostenga que soy libre por naturaleza.

Se advierte mejor ahora todo el *escándalo* que constituye por sí mismo el antiguo régimen: mi libertad *existe* pero *no es*, o, más bien, no la gozo. Al ser el derecho lo que por esencia es reconocido por todos, este *reconocimiento* de mi libertad es lo que existe en el antiguo régimen. La revolución es este acto que sirve para hacer reconocer mi derecho. ¿No se halla ahí, con suma exactitud, la significación misma del contrato social? El contrato social hace de mí un individuo, una persona, un «sujeto de derecho»: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en tanto que cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo»[56].

¿Qué es entonces la revolución o el contrato social? Es el acto

56. J.-J. Rousseau: *El contrato social,* I, VI.

mediante el cual la naturaleza se supera a sí misma. Y, por lo que implica el *sentido* de este acto, el individuo halla en él su propia identidad: la naturaleza, por decirlo de este modo, instauraba su libertad, y la sociedad civil la restaura. Mientras que el antiguo régimen *negaba* esta libertad —siendo esta negación la esencia misma de la «tiranía»—, la república la afirma. La revolución no es más que el instrumento de esta afirmación, así como el contrato social no es sino el pasaje de la fuerza a la ley o, lo que es lo mismo, de la soledad a la comunidad.

Heme pues aquí, ahora, como miembro de la comunidad, mientras que sólo estaba sometido entre la multitud. Nadie duda que los hombres del siglo XVIII no tuvieron la clara conciencia de esta inmensa transformación. Pero nadie duda tampoco que la comunidad, bajo la denominación de «nación», «patria», «pueblo», de cuyo ser se apropiaban, no se les imponía bajo la forma del poder impersonal y arbitrario de la ley. La democracia estaba pues arrinconada en esta alternativa: o bien los hombres permanecían en el estado de naturaleza a que los confinaba el antiguo régimen, condenados a una libertad falsa ya que inconsciente de sí misma, o bien concluían un pacto y se encontraban todos en la sociedad política, iguales ante la ley, pero declarados «libres» en virtud del derecho.

Orden y libertad

Herederos del imperio, y por esta razón, mucho nos equivocaríamos hoy si creyésemos resuelta esa antinomia. En efecto, el delirio estatal napoleónico se distingue en nuestra historia por la voluntad de codificar el conjunto de las «artimañas» del individuo. La idea de un código civil es esencial para el estado autoritario. Mediante ella, el culto de la ley constituye al estado. El código civil, o más bien el código de Napoleón, desciende en línea recta de la preminencia de la ley, tal como la afirma la revolución francesa.

Si el principio de la libertad no está en mí —dado que, en tanto que ciudadano, pertenezco al estado, soy «miembro del soberano»—, dependo de otra voluntad que la mía. Para descubrirme como hombre, como parte de la humanidad, *debo* ingresar en la sociedad, así como para salvar mi alma puedo ingresar en el sacerdocio. La sociedad hace de mí un sujeto de derecho, hombre

libre entre los hombres libres. Esto es lo que entendió Napoleón con su imperio democrático (o su república imperial). El derecho me libera, con toda seguridad, pero en el sentido en que, diríamos, hace de mí un alma: tengo obligaciones morales de todo tipo, múltiples deberes. Pronto, hasta mi cuerpo será moralizado. Ciertamente, poseo la moralidad para mí, no soy ya ni siervo ni esclavo, sino hombre —sujeto de derecho en tanto que persona. Mi relación con el otro es una relación de igualdad perfecta, y extraigo mi identidad exclusivamente de la ley, es decir, del estado.

¿Podría ser que, a través del *código,* la revolución se convierta en su contrario? No, porque esto implicaría *oponer* la revolución al imperio, al estado. Pero el imperio no hace sino aplicar la inaplicable constitución del año I. Napoleón casi no se opone a Robespierre, procede de él exactamente, así como la sociedad civil procede de la naturaleza y la república del antiguo régimen. El 18 Brumario es su contrato social. Y el siglo XIX empleará su tiempo en reajustar, en revisar el contrato originario. Se tratará entonces de instaurar la «libertad» mediante la institución del reino de la ley y del orden. La *anarquía,* ¿no es acaso el otro nombre del estado de naturaleza?

Si bien la revolución fue un acontecimiento prodigioso, ocurre que instaura el reino de la ley y sus delicias. Y ocurre, sobre todo, porque ella lo hace en nombre de la resistencia al tirano. Mejor aún, se legitima la resistencia en nombre de la ley. ¿Debe creerse, con todo, que la revolución francesa se ha acabado hoy? Esto supondría equivocarse torpemente: el estado que ella produjo está en perpetua revolución. 1789 construye la curiosa figura del estado —revolucionario— permanente; impone su ley, es decir, que en todo instante reinicia el contrato. En peligro permanente ante el antiguo régimen, el estado contemporáneo —*vía* 1917— acostumbra a rehacer su revolución. He ahí la inaudita invención de 1789: la asociación de estado *y* revolución, la repetición de la revolución *para* el estado.

¿Cuál es entonces, si tiene alguno, el deber del ciudadano en nuestras repúblicas modernas? En otras palabras, ¿qué *derecho* le corresponde? O bien el de someterse a los poderosos y volver a caer así en el estado de naturaleza del que tiene la ilusión de haber salido mediante el milagro de la ley, o bien el de resistir a la ley del estado-revolución y, de este modo, ingresar en la sociedad civil. Pero es ésta una *historia diferente*.

I. Estudios

Bontems, C.; Raybaud, L.-P.; Brancourt, J.-P.: *Le prince dans la France des XVIe. et XVIIe. siècles,* París, 1965.
Bouloiseau, M.: *La République jacobine,* París, 1972.
Goulemot, J.-M.: *Discours, histoire et révolutions,* UGE, 1975.
Groethuysen, B.: *Philosophie de la Révolution française,* París, 1956.
Guérin, D.: *Bourgeois et bras nus, la lutte des classes sous la Ire. République,* ed. compendiada, París, NRF, 1976. Véase de Guérin *Lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa.* Alianza. Madrid, 1974 (N. del T.).
Guiomar, J.-Y.: *L'idéologie nationale,* París, 1974.
Hobsbawm, F.-J.: *L'ère des révolutions,* Fayard, París, 1964. Véase de Hobsbawm: *Las revoluciones burguesas.* 2 tomos. Labor. Madrid, 4.ª ed. 1976, y *La era del capitalismo.* 2 tomos. Labor. Madrid, 1977 (N. del T.).
Mathiez, A.: *La Révolution française,* París, 1927.
Soboul, A.: *Histoire de la Révolution française,* 2 vol., París, 1972.
— *1789, L'an I de la liberté, textes et commentaires,* París, 1950. De A. Soboul véase en castellano: *Compendio de la historia de la Revolución francesa.* Tecnos. Madrid, 1975 (N. del T.).

II. Textos

Marat: *Plan de législation criminelle,* intr., notas, posfacio de Daniel Hamiche, Aubiert-Montaigne, París, 1974. Véase *Textos escogidos.* Labor. Madrid, 1979 (N. del T.).
Robespierre: *Discours et rapports à la convention,* UGE. París, 1965.
Saint-Just: *L'esprit de la Révolution,* seguido de *Fragments sur les institutions républicaines,* UGE, París, 1963.
— *Discours et rapports,* intr. y notas por Albert Soboul, Ed. Sociales, París, 1976. De Saint-Just véase en castellano *Discursos: dialéctica de la revolución.* Taber. Barcelona, 1970. (N. del T.)

CAPITULO II

LA IDEOLOGIA DEL HOMBRE

1

LA CONCIENCIA Y LA MORAL

por François Châtelet

Todas las sociedades están sometidas a una *moralidad,* a un conjunto más o menos ordenado de reglas que determinan lo recto y lo desviado, lo permitido y lo prohibido. Esto no significa que, en todas las sociedades, haya sitio para la *moral,* es decir para un modo específico de reflexión que procura determinar cómo debe conducirse un individuo considerado como sujeto independiente. Así, los griegos clásicos, por muy hábiles que hayan sido para especular acerca de la conducta, pensaron que el problema moral —el del comportamiento individual— era inseparable del problema político —el de la organización de la comunidad y del derecho— y del problema del orden del ser —del puesto del hombre en el seno del *cosmos* y de la *physis* (de la naturaleza). En cierto modo, ocurre lo mismo en Europa durante el período llamado medieval, en el que el cristianismo sustituye con la dimensión religiosa la referencia política de los griegos. No obstante, el pen-

samiento cristiano define, en su visión de lo real, ideas que van a preparar el advenimiento de la problemática moral tal como la conoció la época moderna, especialmente a partir de la reforma.

Condiciones de emergencia del sujeto moral

Lo que el cristianismo aporta en este campo es, ante todo, la noción, mucho más delimitada que nunca, de la doble naturaleza del hombre, ser natural, inmerso en la materialidad, y ser sobrenatural, en relación constante con su creador. La individualidad deja de ser un problema de situación en la naturaleza y de configuración del cuerpo: pasa a ser el de una *persona*, el de un alma creada precisamente como «primera persona» y, pronto, en la perspectiva de *Las confesiones* de Agustín, como subjetividad consciente. Podría enunciarse esto de otro modo: en adelante, el ser humano se caracteriza esencialmente por su libre albedrío y, por consiguiente, por su responsabilidad ante su creador y ante la creación. La ciudad se desdobla: abajo, la ciudad de los hombres, cuyo devenir se reduce a los avatares de la política y a los juegos de las pasiones; arriba, la ciudad de Dios, cuya *historia* dramática y significativa es la del combate de la libertad y del amor contra el pecado. A causa de esto, un actor ingresa en la escena ideológica: el sujeto moral libre y su interioridad consciente.

Sin embargo, en el propio seno de la espiritualidad se manifiesta una tensión que aumenta, desplazándola, a la que opone lo sobrenatural con la naturaleza. Por definición, la libertad humana carece de límites. Pero, también por definición, la providencia divina es todopoderosa. Si Dios es omnisciente, omnipotente, infinitamente bueno, ¿dónde queda la responsabilidad del hombre en lo que ocurre? Las múltiples disputas alrededor de la noción de gracia atestiguan la importancia de este problema, que va mucho más allá del debate teológico ya que apunta al sitio y al estatuto de la individualidad. Para decirlo muy esquemáticamente y con el fin de no sobrecargar este enfoque introductorio, puede considerarse que la reforma, al interiorizar al Dios vivo, al discutir la institución eclesiástica centralizada que introducía con suma frecuencia una confusión entre las órdenes del papado y sus poderdantes y los designios de la providencia, permite la superación práctica de este problema que, a partir de entonces, se vuelve

abstracto: todo ocurre como si, sobre el fondo del misterio de la gracia, la persona fuese libre de ganar su salvación a través de sus obras.

Karl Marx demostró, en la sección VIII del libro I de *El capital**, en qué condiciones socioeconómicas las acciones emprendidas por individuos y grupos —hidalgoshombres, burgueses, fabricantes y comerciantes— provocaron una completa transformación de la producción de la que una parte cada vez más importante se basa en lo sucesivo en la utilización libre, por parte de los poseedores de los medios de producción, de la fuerza de trabajo que los trabajadores libres alquilan cotidianamente para sobrevivir. Por otra parte, Max Weber puso en evidencia el hecho de que la ética protestante constituye el nuevo basamento afectivo e intelectual a partir del cual se edifica esta mentalidad original que confunde el objetivo religioso de la salvación y el objetivo profano del beneficio, de tal manera que el acrecentamiento de las riquezas aquí abajo se consideraba como el testimonio de la gloria de Dios. Se esboza la nueva cruzada: Marx celebrará sus proezas, su grandeza y sus logros prodigiosos en las primeras páginas del *Manifiesto del partido comunista.*

No se trata por cierto de considerar aquí la emergencia del sujeto moral, de la persona responsable, como el producto o el reflejo de una transformación del mercado de trabajo. Simplemente, hay que señalar la coincidencia entre una evolución ideológica que obedece a unas reglas intrínsecas que autonomiza al «yo» dotado de libre albedrío y el hecho de que las circunstancias históricas, al «liberar» al individuo de las estructuras institucionales antiguas, determinan nuevos problemas. Entre éstos, está el *problema moral,* que se enuncia ahora en términos de subjetividad, de conciencia y de libertad; por este motivo, queda delimitado un sector de la reflexión, el de la *moral* como disciplina normativa, que habrá de ocupar un lugar decisivo en el campo de la búsqueda ideal hasta hoy, y que habrá de inscribirse mediante instituciones y prácticas reglamentarias en nuestra sociedad. Este cuadro de las premisas de la concepción moral del mundo, característica del pensamiento europeo en los siglos XVIII y XIX —cuyo imperio no ha disminuido en la hora actual— no resultaría completo si no se recordase otra mutación que se produjo en el mismo momento en el campo propiamente filosófico. Mientras

* Hay numerosas ediciones en castellano (N. del T.).

que el movimiento del pensamiento cristiano llega para poner el acento en el hombre en tanto que espiritualidad empírica singular y autónoma, la nueva teoría filosófica, que toma en cuenta a la revolución científica copérnicogalilea, construye una nueva figura del sujeto cognitivo. Este ya no es entendido como siendo ante todo percepción, sino como pensamiento puro, como lugar de las ideas y de sus combinaciones. Se trata del advenimiento de lo que el kantismo denominará *sujeto trascendental,* cuya actividad consiste en ligar las ideas según su orden de inteligibilidad. Paralelamente, en este mismo campo teórico se impone —contra el formalismo de la lógica escolástica— un método «para conducir adecuadamente su espíritu en las ciencias» y cuyo criterio es el de *la evidencia* de la idea, de su claridad y de su distinción, y de la claridad y de la distinción de los lazos que unen necesariamente a tales ideas con otras, no importa cuáles sean; de esta exigencia epistemológica del cartesianismo habrá de surgir, en un nivel más trivial pero asimismo importante, la voluntad del libre examen; así como sobre la revolución física de Copérnico y de Galileo se edificará una corriente científica cada vez más rigurosa y poderosa que opone, a la vieja metafísica, la imagen triunfante de la *filosofía natural.*

La moral contra la metafísica

Una vez precisados brevemente estos puntos, es necesario advertir que la construcción de la moral en tanto que disciplina que tiene que definir y fundamentar las reglas de la conducta de «el hombre en general» fue vacilante a partir de la segunda mitad del siglo XVII, que conoció un triunfo ejemplar con la publicación de la *Crítica de la razón práctica** en 1788 y que luego se pierde en los meandros de la ideología; tomándose este término, esta vez, en su acepción de operación de encubrimiento de las relaciones reales. Al parecer, estas vacilaciones se deben a dos causas complementarias: por una parte, la situación teórica es tal que el discurso moral sigue siendo estrechamente tributario del intento metafísico religioso que lo englobaba hasta entonces y encuentra por ello muchas dificultades para exhibir su objeto y descubrir su

* Hay varias ediciones, por ejemplo: Losada, 1968 y Austral. Madrid, 1975. (N. del T.).

vocablo fundador; por otra parte, el mismo está constantemente atravesado por polémicas políticas, religiosas, hasta científicas que comprometen su voluntad de autonomía. Por lo demás, este estatuto mal definido, inestable, hace muy interesantes las discusiones del siglo de las luces: son reconocibles inversiones y cambios de posición que hacen muy frágiles o arbitrarias las opiniones del momento, inspiradas con suma frecuencia en la referencia a la insulsez moralizante del siglo siguiente.

Con el fin de presentar lo que se ventila en estas discusiones, resulta adecuado referirse al texto que ofrece su conocimiento a la vez más penetrante y más amplio: el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle. Aparecida en 1697, esta obra, al militar vigorosamente por la tolerancia religiosa, al denunciar irónicamente la arrogancia de los razonamientos de los teólogos y de los metafísicos, al recordar la admirable disparidad de juicios humanos de que da testimonio la historia, al acorralar al dogmatismo en cualquier parte que se manifieste, al reducir los enunciados rectores y los sistemas a lo que efectivamente afirman, anuncia la lucha de los pensadores de las luces contra las instituciones y las prácticas opresoras. Al desarticular la herencia cartesiana, Bayle extrae de ella el espíritu de libre examen para volverlo contra un doble «prejuicio» de la doctrina de Descartes: la voluntad de fundamentación metafísica y el lugar exorbitante acordado al modelo matemático. A este último le opone la experiencia del historiador, que, con tal que sea combinada con una investigación y un control minucioso, no le va en zaga en cuanto a certidumbre.

Lo que ante todo hay que retener como importante para el presente análisis es el hecho de que Pierre Bayle se esfuerza constantemente en hostigar las contradicciones que atraviesan tanto a la teología como a la nueva metafísica —anticipándose de este modo a la *Dialéctica de la razón pura* de Kant—, reduciéndolas a sus dimensiones empíricas, es decir, a apreciaciones contingentes que apuntan a las costumbres y a las conductas; luego, y sobre todo, toma partido en una discusión decisiva: la riqueza de su información histórica, la habilidad polémica de que hace gala le permiten afirmar que la implicación comúnmente establecida entre la pertenencia religiosa y la moral es falsa. Son numerosos y conocidos los ejemplos, en la antigüedad pagana, de hombres admirables y virtuosos que no conocían al verdadero Dios; y, hoy, no hay razón alguna que permita acusar a los impíos, los ateos, los libertinos, de atentar sistemáticamente contra las reglas de la

moral. Porque no hay ningún lazo necesario entre los principios pregonados por los individuos y su conducta: «Se cree, equivocadamente, que las motivaciones religiosas son las únicas motivaciones de la acción; ahora bien, hay otras, tales como el amor por la alabanza, el miedo a la infamia, y muchas otras más, con frecuencia mucho más poderosas que las motivaciones religiosas, capaces de conducir a acciones virtuosas»[1].

En suma, los asuntos religiosos y los asuntos morales son personales y, además, son asuntos separados. En determinados dogmas, la fe remite a la concepción que se tiene de la divinidad; concepción para la que las demostraciones racionales no son más que una formalización abstracta; la acción es un problema de costumbres, de circunstancias y de convicciones individuales. Estas tomas de posición son indicativas de las vías que va a poder seguir el combate tanto contra la vieja autoridad de las instituciones religiosas —cuyo papel en la administración de la sociedad es considerable— como contra la nueva autoridad adquirida por las doctrinas metafísicas y los sistemas científicos de que ellas se han apoderado. Como ya se ha señalado a propósito de Descartes, este combate muy bien puede atravesar al mismo edificio doctrinal. Con el fin de poder dominar esta abundancia, podría adelantarse que en cada una de estos campos en que se ejerce la actividad intelectual, una contracorriente original e innovadora se opone a la corriente dominante, sin que no obstante sea posible reconocer dos campos homogéneos que agrupen a los antagonismos. Por ello resulta muy ligero, por ejemplo, admitir como actuante la existencia de un «campo materialista» y progresista que se alzase contra el idealismo, agente de la monarquía y reflejo del modo de producción feudal.

Así es como en el seno del pensamiento teológico nace una teología natural, que, en sí, se nutre de una doble inspiración, racionalista o propiamente naturalista, que va a dar las dos vertientes de la religión natural —la que prefigura el culto del ser supremo instituido por Robespierre y que anuncia la *Profesión de fe del vicario saboyano* de Jean-Jacques Rousseau— y que lucha, con todas sus fuerzas, contra la teología oficial, la teología de la revelación; así es como la nueva metafísica, que, hay que recordarlo, es también la nueva teoría del conocimiento que da crédito a la ciencia revolucionaria de Galileo, será pronto combatida por otra filosofía, mucho más fácil de incluir bajo la única bandera del empirismo y que habrá de devolver contra *la idea* misma de la metafísica el principio de evidencia; así es como la teoría política preocupada por *asegurar,* desde Maquiavelo hasta Bodino, la soberanía del estado contra las pretensiones de las iglesias y de los príncipes resulta discutida por una investigación más exigente que reclama que se plantee la cuestión de la soberanía *legítima;* así es como contra la ciencia deductiva que se cree suficientemente garantizada por su aparato matemático se manifiesta una voluntad masiva de observaciones y de experimentaciones; y así es como los encargados tradicionales de la moralidad, los religiosos, ven que a sus certidumbres y a sus prescripciones se les opone gente de buenos modales que invoca principios que excluyen toda sacralidad.

1. *Dictionnaire...,* ed. de 1715, t. III, pág. 988.

Ahora bien, dado el contexto, y para defender la independencia de la moral, estos últimos pensadores toman como referencia la conciencia en su estatuto específico de ser empírico y subjetivo. A partir de entonces, lo que puede aparecer hoy como «empirismo e insulsez» se constituye como instrumento de combate contra la autoridad eclesiástica. Es el caso, por ejemplo, de Anthony de Shaftesbury y de Francis Hutcheson —cuya obra central, *Investigaciones sobre el origen de las ideas que tenemos de la belleza y de la virtud,* apareció en 1725—, clasificados corrientemente como «moralistas del sentimiento». Para entenderles adecuadamente, hay que recordar ante todo que el tema del *sentido moral* sólo adquiere su significación en tanto que se integra con el de la *sociabilidad natural:* el agrupamiento de los hombres en sociedad no es producto de la coacción o de un mandato divino; resulta de una disposición inmanente de la naturaleza, de una «providencia» que procura la armonía de la naturaleza, de una «providencia» que procura la armonía y el bien de cada especie. A causa de esto, toda la empresa, llevada a cabo bajo los auspicios del testimonio de la conciencia, consiste en reunir —en la perspectiva de una naturaleza humana que ya los estoicos habían hecho familiar— lo que la teología de la revelación, seguida en esto por la metafísica, consideraba como esencialmente separado: lo empírico y lo cognitivo, por una parte, y, por otra, el interés del individuo y el fin universal que tienden a la comunidad o al género humano. La realidad invocada para operar esta doble conjunción es, precisamente, *el sentido moral.*

Este último se define como la capacidad de juzgar, pertene-

ciente a todo hombre en tanto que tal, lo que es bello y bueno moralmente, distinguirlo de lo que es malo y feo, combinarlo con el poder de adecuar la acción a ese juicio. La singularidad de esta capacidad —de buena gana podría decirse su secreto— reside en que es espontáneamente *desinteresada* y esto aunque participe de la efectividad y del registro de las pasiones. Hay una pasión por el bien que se halla en el origen de la acción virtuosa. Ella se inscribe, por decirlo así, en las fibras espirituales con el doble estatuto de la pasividad y de la espontaneidad. La experiencia da constante testimonio de su existencia, o de lo contrario «tendríamos los mismos sentimientos hacia un campo fértil que hacia un amigo generoso». Por este motivo, el egoísmo se escinde en dos partes que no son contradictorias sino para los ojos de una tradición demasiado ocupada en cultivar la institución como para ver la realidad: en el acto moral, él desea aquello mismo que participa en la virtud y en la felicidad de la comunidad. La búsqueda de la satisfacción invididual y la elevación del grado de ser parte del todo no son, de ningún modo, incompatibles.

Es también la actitud que habrá de adoptar Adam Smith cuando dé a conocer en 1759 su *Teoría de los sentimientos morales**, unos diecisiete años antes de publicar *Investigación sobre la naturaleza...***, que echa los cimientos de la teoría de la economía liberal clásica. Aunque él niega la noción de sentido moral, aquélla que le parece que induce la idea de una relación objetiva entre el sujeto que percibe y el «objeto» percibido, afirma, del mismo modo, que en cada cual existen sentimientos profundos de adhesión y de repulsión ante tal o cual conducta. La aprobación y la desaprobación en tanto que simpatía y antipatía son anteriores a las reglas morales que no son más que la formalización de un acuerdo. Además, la moral disciplinaria no podría ser sino el resultado de una inducción prudente; y, en todo caso, no constituye más que un toque de atención. Nunca, en el dominio de la conducta, el razonamiento ha convencido a nadie. Se puede señalar, con suma justeza, un fondo común a la naturaleza humana. Esta es, asimismo, y en cierta manera, la posición tomada por David Hume, con la diferencia aproximada de que la naturaleza humana es concebida como constituida de parte a

* Véase en El colegio de México. México, 1941 (N. del T.).
** Véase en Alianza. Madrid, 1961 (N. del T.).

parte por la experiencia, no pudiendo su unidad, por este motivo, ser sino histórica.

Así, en un primer momento, la reivindicación de la autonomía del sujeto moral —que también será defendida por los enciclopedistas, Diderot y Rousseau—, tiene como objetivo el liberar a la individualidad del peso de la institución religiosa, pero asimismo del rigor abstracto de las doctrinas racionalistas. De hecho, si esta empresa —con unas pocas excepciones, entre ellas la de Hume— se efectúa en una perspectiva de una moralización trivial, tiene, con todo, el mérito de oponer a la imagen de un «sujeto» obediente a las iglesias, a los príncipes y a las corporaciones y a la de un «yo» libre cuya libertad total acaba finalmente conformándose con la razón, la representación de un dinamismo empírico armado con su sola convicción y consciente del compromiso real y contingente que implica la acción.

Moral y libertad

En verdad que no conviene indagar en el camino seguido por una razón profunda —franca o artera— la explicación de la concomitancia entre dos acontecimientos: la revolución francesa, por una parte, y el establecimiento de una moral teórica, por otra. Resulta pertinente señalar que el autor de la *Crítica de la razón práctica* que, al igual que muchos intelectuales alemanes, acogió con entusiasmo a 1789, supuso una excepción en la medida en que siguió siendo fiel a la revolución hasta su muerte, en 1804.

Se ha dicho —y no sin fundamento— que la obra de Emmanuel Kant completa el recorrido de la metafísica iniciado con Platón y Aristóteles: el proyecto de un saber que afirmase como verdad lo que ocurre con el ser por intermedio de un discurso suficiente acaba siendo devuelto, bajo cualquier forma que adquiera, ontología, teología, sistema de la naturaleza o sistema del alma, a las ilusiones de la razón especulativa, ya que los únicos conocimientos en los que el hombre puede seriamente apoyarse son los enunciados verificables de las ciencias experimentales; el proyecto consecutivo de la metafísica de promulgar las reglas a las que el sujeto actuante debe obedecer resulta arrojado a la categoría de las falsedades, ya que la única regla que dicho sujeto puede consentir es la de la autonomía. La única cuestión especulativa que permanece es la siguiente: ¿qué estoy en derecho

de esperar? Y precisamente este interrogante es el que no podría recibir una solución especulativa: éste es un problema de profundización de los conocimientos, de rigor en la acción y de reflexión en el dominio politicojurídico.

En estas dos últimas zonas, la moral y la política, el siglo de las luces había sido ilusionado por el sueño de constituir una sociedad de los espíritus que, basándose en sus conocimientos y su voluntad filantrópica y constituyéndose en una especie de déspota iluminado colectivo, habría de ocuparse del destino de los pueblos. Kant establece con firmeza que esta sociedad sólo podría estar constituida por la humanidad por entero, con tal que ésta consiguiese que cada uno de sus miembros reconociese ser «legislador y sujeto en un reino de fines». Sobre este principio se establece «la moral de Kant», de la que hay que recordar, de una vez por todas, que no prescribe nada, sino que construye las condiciones de posibilidad de una acción moral, es decir de una acción que sea una *acción,* y no el producto del determinismo o el resultado de la obediencia. Para captar adecuadamente lo que esto significa, hay que retornar a las conclusiones de la *Crítica de la razón pura**. Esta demuestra que el mundo fenoménico —todo lo que ocurre en el espacio y en el tiempo, y por tanto no sólo la naturaleza, sino también el hombre en su realidad empírica, como cuerpo y como conciencia— está sometido al principio universal del determinismo, es decir, al encadenamiento riguroso de las causas, los efectos y las interacciones. Además, todas las discusiones concernientes a la libertad de la subjetividad empírica son rechazadas como desprovistas de objeto; visto por el físico, el psicólogo, el biólogo, el hombre no es libre.

Pero puede constituirse como libertad. No en el sentido de que pueda elegir esto o aquello cuando lo desee. Su elección se manifiesta no en los objetos empíricos, sino en la *autonomía* o en la *heteronomía.* Puede aceptar obedecer, ceder a las motivaciones, inscribirse en el registro del determinismo, en el campo de la dependencia. Puede, asimismo, negarse y pretender ser su propio maestro y no aceptar otras leyes que las que él haya promulgado. Esta elección es «intemporal», en el sentido en que corresponde a todos los instantes y en el de que nada, jamás, se pierde o es adquirido definitivamente. Con esta óptica, Kant erige un cuadro

* Hay varias ediciones, véase Losada. Buenos Aires, 1970 y Alfaguara, Madrid, 1978 (N. del T.).

de «valores» propuestos a la elección de los hombres: estos son dados como objetos que actúan sobre la voluntad en tanto que fines para determinarla prácticamente. Tales son, por ejemplo, entre los «principios» subjetivos o empíricos, el afecto físico como lo concibe el epicureísmo o el sentido moral cuya función según Hutcheson acaba de verse, y, entre los principios objetivos o racionales, la idea de perfección como la entienden los metafísicos racionalistas o la voluntad divina de la teología. Ahora bien, en este proceso hay una contradicción dirimente: cualquiera que sea el «principio» elegido, convierte en sierva a la voluntad. He ahí la elección de la teoría clásica del libre albedrío: este último sólo se cumple aboliéndose.

Kant suministra la prueba de la caducidad de todas las morales doctrinales, de otro modo, en la *Crítica de la razón práctica.* Plantea, *a título de definición,* que un principio práctico, es decir capaz de fundamentar toda (o no importa cuál) conducta, debe ser una *ley* y ser «válida para la voluntad de todo ser razonable». En otras palabras, la ley moral no puede ser sino objetiva. A partir de entonces, hay que apartar todo principio que apele a la facultad de deseo o al amor de sí, a la felicidad individual. De modo más general, el principio que puede determinar la voluntad prácticamente sólo presentará una forma y excluirá todo contenido, toda materia. La única ley capaz de determinar necesariamente una voluntad libre se define por su universalidad. Toda la «moral de Kant» se basa en esta «ley fundamental de la razón pura práctica: actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Esto quiere decir, entre otras cosas, que la manera en que el sujeto puede ser libre —es decir ser sujeto—, consiste en ser *autónomo,* ser legislador y sujeto, constituirse como amo de todas las determinaciones y, en consecuencia, en negar toda sumisión. La realización de sí como sujeto es en sí misma su propio fin: su condición es la eliminación de todas las motivaciones empíricas —desde la búsqueda del placer hasta el espíritu de sacrificio y el amor a Dios—, así como de todos los modelos elaborados por la ontología racional, cuya variedad demuestra que ellos no son más que la formalización de estos mismos datos empíricos.

Es conocido el reproche que corrientemente se le hace a esta concepción rigurosa, y Charles Péguy es quien nos ofrece su formulación usual: «El sujeto kantiano tiene las manos puras, pero carece de manos». Semejante incomprensión sólo puede provenir de la ignorancia de los textos. Sin embargo, tal ignorancia no podría ser inocente. Y si se observa de más cerca, se advierte que ella resume, con gran ingenuidad, lo que el siglo XIX académico, cristiano y burgués hizo del análisis kantiano. En las páginas que habrán de cerrar este capítulo ponemos entre paréntesis la manera en que las grandes filosofías de la historia, las de Hegel, Comte, Marx, Spencer, han tratado el problema moral, reintegrándolas a una perspectiva más amplia, para no considerar sino las filosofías que han pretendido ser explícitamente filosofías morales y que, para lograrlo, han utilizado la «brecha» kantiana, con el fin de reducirla.

En el año 1830, el abate Migne, en su *Diccionario de los errores* —anticipándose a las «refutaciones» más tarde asestadas por los marxistas, con Lenin al frente— acusaba a Kant de haber sido agnóstico en materia de conocimiento e inútil y abstracto en materia de moral. Hablaba como buen teólogo, preocupado por prescribir reglas múltiples. Los filósofos oficiales del estado francés van a ser más hábiles. Ellos saben que ya no es posible encargar al clero la educación moral de la juventud (y, seamos justos, algunos consideran que esto no es deseable). Así pues, habrán de construir la institución que lo sustituya: será la instrucción pública. Su gran maestre será Víctor Cousin, que atravesará triunfalmente muchos regímenes y cuya influencia pesará todavía ampliamente en la III república (y, al parecer, hasta algo después...). Lo que va a surgir de su acción, que regula los programas de los colegios, de los liceos y de las universidades, es precisamente una ideología: un discurso claro, bien informado, que presente todas las apariencias de la coherencia, y cuyo efecto consista en legitimar y hacer amable aquello de lo cual es efecto, a saber un poder que busca su conservación y, si es posible, su fortalecimiento.

¿De qué se trata? De convertir a Francia en una gran nación civilizada; por consiguiente, de proseguir la empresa de centralización administrativa y política, otorgando a aquellos que tienen del bien la parte de responsabilidad que les corresponde, el mantener las conquistas legítimas de la revolución, la libertad, la igualdad y la propiedad; el industrializar el país y acrecentar la masa de riquezas; y, pronto, el hacer resplandecer la civilización francesa en el mundo a través del comercio y la educación de los pueblos atrasados. Ahora bien, en este programa hay contradicciones: tal como no dejan de señalarlo los socialistas y otros utopistas, el desarrollo industrial introduce una profunda desigualdad, miseria de los trabajadores por un lado, ganancias considerables de los propietarios por el otro; la gloria de la patria exige sacrificios; y la conquista de un imperio supone, además de las ventajas materiales que aporta, la certeza de que se está en su propio derecho...

La ideología francesa oficial —la de las «Tres Gloriosas» cuando el desencadenamiento de la primera guerra mundial— no reparará en medios; será ecléctica; *pero el eje alrededor del cual se organizará es la moral.* Del movimiento de contestación del siglo XVIII, completado por Kant, ella recobra el hecho de que la nación está constituida por individuos que son, todos, libres e iguales de derecho, que tienen necesidades vitales y que también son personas, dándose por entendido que persona = conciencia = subjetividad = yo; ella exalta la espiritualidad como la mejor parte del hombre; ella la ha definido —citando a Maine de Biran— como *querer*, como instancia superior capaz de combatir las necesidades excesivas y los deseos anárquicos; contra Kant, ella rehabilita «las facultades superiores del desear», el amor al prójimo, a la patria, la familia, el trabajo; ella define de este modo todo un juego de valores que conforman un teclado suficientemente diferenciado como para que se pueda apoyar, según las circunstancias históricas, sobre tal o cual tecla. La lucha feroz que se desarrolla en Europa y que se va a extender por el mundo entero para la acumulación de bienes materiales encuentra «su aroma espiritual», para retomar la fórmula de Marx, en la afirmación de un progreso espiritual específico y concomitante. Y cuando la ferocidad esté realmente bien afirmada, habrá siempre un pensador, como Henri Bergson, para reclamar «un suplemento de alma» o, como André Malraux, para construir «museos imaginarios».

Al mismo tiempo que se impone este esquema humanista —en los manuales de filosofía se encuentra reunida la clasificación de las tendencias, donde figuran, en el más bajo nivel, los instintos

(alimentación, sexualidad, gregarismo) y, en el más alto nivel, el dinamismo espiritual (la verdad, la belleza, Dios)—, se organiza una pedagogía social, cuya notable eficacia es preciso destacar. En el siglo XIX, en el que sobre todo importa formar las élites y los cuadros, se considera que la policía y el ejército bastan para obtener la obediencia de los trabajadores y, más tarde, la sumisión de los indígenas de ultramar. Sin embargo, al agravarse las contradicciones, al hacerse más pujantes los movimientos reivindicativos, al accionar con su propio peso el espíritu del sistema educativo, la enseñanza se extiende al conjunto de la población —en Francia, el Reino Unido, Alemania—. No se trata aquí, por cierto, de rechazar la amplia difusión de los modales y los conocimientos. Pero hay que señalar que ella se ha abastecido de un programa de moral, incluso de una enseñanza de la historia que no sólo exalta el nacionalismo sino que también apunta a una moralización cívica que, de un modo elemental, reedita este mismo esquema e impone este mismo juego de «valores». Por cierto que resultaría muy ingenuo pensar en un plan concertado: se trata más bien de un conjunto de ideas cuya circulación se ve facilitada por la topografía de los poderes— el jurídico gobernando las relaciones sociales; el económico, el trabajo; el familiar y el religioso, la vida cotidiana; el políticoadministrativo, la ciudadanía; el escolar, la instrucción; el médico, la salud; y de esta configuración se alzan los vapores rosáceos y tranquilizadores de la moralidad.

Es de destacar que, en Francia, la preocupación moralizante ha alcanzado todas las esferas de la producción intelectual; juega un gran papel en la filosofía hasta el primer tercio de nuestro siglo. Por lo demás, el mantenimiento de las estructuras religiosas en la enseñanza ha asumido con frecuencia esta función. Pero más allá de eso, en el moralismo burgués conquistador se producen formalizaciones lógicas o retóricas. No hay sino que citar al poeta oficial de la Inglaterra victoriana, Rudyard Kipling, cantor de la superioridad legítima del hombre blanco, adulto y civilizado, que su inteligencia industriosa, su bravura y su generosidad proponen como modelo y como amo a los pueblos del mundo. El refinamiento y el esfuerzo demostrativo están más desarrollados en los textos de los teóricos alemanes; invocan ellos métodos originales, por ejemplo, fenomenológicos. Resulta gracioso ver a Max Scheler dedicándose a refutar a Kant, o, más exactamente, a superarlo otorgándole un *contenido*: en cuanto al contenido, el mismo no tiene otra originalidad que la de presentar, de manera más ingeniosa, la tabla de valores tradicionales dispuestos según la jerarquía acostumbrada, de lo sensible a lo religioso pasando por lo vital y lo espiritual; en cuanto al método, éste se conforma con tomar de Edmund Husserl la teoría de la intencionalidad, con el fin de asegurar el realismo de los valores sin comprometer la posición del sujeto.

Desde entonces, todas las filosofías de los valores retozan en las mismas aguas. Cualesquiera sean las fuentes en que se nutran —la psicología fenomenológica (o no); la psicolocía animal y su transformación etológica (Konrad Lorenz), la cosmología racional (de Teilhard de Chardin a Jacques Monod), las distintas hermenéuticas religiosas (o no) las diversas sociologías, etc.—, todas apuntan a la moralización y reiteran el principio de la sumisión. Resulta significativo que el marxismo, en los desarrollos que le infundió la ortodoxia soviética, no escape a esta ola normalizadora: de la exaltación del héroe positivo de las novelas de Ilya Ehrenburg a la pedagogía de Makarenko, del estajanovismo a la teoría de lo verdadero, lo bello y el bien enunciada por Andrei Zdanov, este marxismo construye su moral teóricamente humanista y prácticamente terrorista, en la que la casuística mezcla con habilidad los valores de la tradición, la patria y el trabajo, con la ideología del internacionalismo proletario —gracias a lo cual el estado no cesa de fortalecerse y de eliminar las disidencias, exactamente como un estado burgués...

La ideología moral y la conciencia moral —aquélla produciendo *realmente* a ésta a través del juego de las instituciones religiosas, jurídicas y pedagógicas— constituyen el eje y el «aroma espiritual» del estado-nación en su formación y su fortalecimiento. Hoy, en la época de lo que se denomina «la ideología de la ciencia, ellas se articulan, no sin conflicto, con los discursos de los poderes científicotécnicos y del estado omnisciente. Sin embargo, la referencia que se ha hecho a Pierre Bayle y a Kant significa claramente que hay otra cosa en esta idea de la libertad en tanto que *autonomía* de la voluntad singular de la que se ha apoderado, para volverla insípida, la moral disciplinaria: entre otras, el que supone un deber el imponer su libertad, y ello hasta la insurrección. Esta fuerza estaba presente en la revolución francesa. Lo está todavía, más allá de las naciones y de los estados.

Bayle, P.: *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam, 3 vol., 1697; 2.ª ed., 4 vol., 1715.
Bentham, J.: *Introduction aux principes de la morale et de la législation,* 1789, tr. fr. 1802.
— *Panopticon,* 1802, ed. Browning.
Blondel, M.: *L'action,* 1893, PUF.
Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1922, PUF. En castellano *Las dos fuentes de la moral y de la religión.* Ed. Universitaria. Buenos Aires, 1946 (N. del T.).
Cousin, V.: *Du vrai, du beau, du bien,* 1837. Véase en castellano *De lo verdadero, lo bello y del bien.* Valencia, 1873. (N. del T.).
Diderot: *Pensées philosophiques,* 1746. En castellano *Escritos filosóficos.* Ed. Nacional. Madrid, 1975 (N. del T.).
— *Le neveu de Rameau,* 1762. En castellano *El sobrino de Rameau.* Ciencia Nueva. Madrid, 1968 (N. del T.).
— *Le rêve de d'Alembert,* 1769. Para todos esto textos, ed. completa Garnier, 20 vol.
Hume, D.: *Enquête sur les principes de la morale,* 1751, tr. fr. A. Leroy, Aubier.
— *Discours politiques,* 1752, tr. fr. Guillaumin.
— *Dialogues sur la religion naturelle,* 1753-1754, tr. fr. Max David, Pauvert.
Hutcheson, F.: *Système de philosophie morale,* Londres, 1755.
Kant, E.: *Critique de la raison pure,* 1781, tr. fr. Tremesayques y Pacaud, PUF.
— *Fondements de la métaphysique des moeurs,* 1785, tr. fr. Delbos, PUF. En castellano *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Espasa Calpe. Madrid, 1973 (N. del T.).
— *Critique de la raison pratique,* 1788 Delbos, PUF.
— *La métaphysique des moeurs,* 1797, tr. fr. Gibelin, Vrin.
Laromiguière: *Leçons de philosophie,* 1815-1818. En castellano *Lecciones de filosofía.* Valencia, 1835. (N. del T.).
Rousseau, J.-J.: *Discours sur les sciences et les arts,* 1750.
— *Discours sur l'origine de l'inégalité,* 1755.
— *La nouvelle Héloïse,* 1761.
— *Emile,* 1762. Para todos estos textos. Bibliotèque de la Pléiade, 3 vol.

De Rousseau aparte del *Contrato social* ya citado, véanse *Discursos a la Academia de Dijon.* Paulinas. Madrid, 1977; *Origen de la desigualdad entre los hombres.* Castellote. Madrid, 1977. *El Emilio* (varias ediciones) y *Meditaciones del paseante solitario.* Labor. Madrid, 1976. (N. del T.).
Sade, D. A. F. de: *Justine ou les malheurs de la vertu,* 1791. En castellano *Justine.* Felmar. Madrid, 1976 (N. del T.)
Shaftesbury, A. de: *Caractéristiques des hommes...,* Londres, 1711; Robertson, 1900
Smith, A.: *Théorie des sentiments moraux,* 1759, tr. fr., París, 1830.
Vico, J.-B.: *La science nouvelle...,* Nápoles, 1925, tr. fr. Nagel, París, 1960. En castellano véase *Ciencia nueva.* Aguilar. Buenos Aires (N. del T.).
Voltaire: *Lettres philosophiques,* 1734, ed. Didier. En castellano *Cartas Filosóficas.* Ed. Nacional. Madrid, 1976 (N. del T.).
— *Essai sur les moeurs,* 1756, ed. Garnier.
— *Traité sur la tolérance,* 1763, ed. Garnier. En castellano *Ensayo sobre la tolerancia.* Ediciones del Centro. Madrid, 1975 (N. del T.)

2

LA OBEDIENCIA Y LA LEY: EL DERECHO

por Évelyne Pisier-Kouchner

> *«Con tal que sea el propio legislador quien se encargue de quitarles a los hombres su independencia, ellos se conforman...»*
>
> (*Alexis de Tocqueville*)

«Obedecer a las leyes, eso no está claro...», murmura un Saint-Just[2] a quien todavía se mitifica para no escucharle[3]. No es el único; son incluso tan numerosos aquéllos a los que el siglo XIX les *invirtió* la palabra, que a veces proviene un perverso placer del hecho de imaginar vivos, testigos de esas imposturas, a esos Rousseau[4] o Montesquieu[5] a quienes se les hace decir los supuestos de nuestras constituciones...

Obedecer a las leyes, eso no está claro, pero es propio de la

2. Saint-Just: *L'Esprit de la Révolution* seguido de *Fragments sur les institutions républicaines*, 10/18, 1963, pág. 143.
3. Cf. Miguel Abensour: «La philosophie politique de Saint-Just», in *Annales historiques de la révolution française*, 1966.
4. También para Rousseau, cf. Guy Lardreau: *Le singe d'or*, Mercure de France, París, 1973.
5. Para Montesquieu, cf. Chales Eisenmann: *L'esprit des lois et le séparation des pouvoirs*, Mélanges Carré de Malberg, París, 1933.

legitimidad del poder (y por tanto del estado, así esto disguste a los paladines de una determinada ciencia política) el que todo ocurra como si estuviese claro. Que esto no induzca a error: se organiza un juego de palabras cuyo desafío no es más que el de la transparencia del poder en este formidable estado moderno que se instituye. A quien quiera entrar en el juego se le impone un primer dato: todo será nuevo en virtud de la revolución, en virtud de la desaparición radical de aquel pasado arbitrario, de ese régimen llamado antiguo. Tras el oscurantismo, la claridad. Un verdadero aporreamiento escolar (y universitario) denomina historia a esta milagrosa tabla rasa de donde nace el derecho: positivo por haber barrido su divina naturaleza. Ni el estado ni la ley tendrían pasado; así puede inventarse su legitimidad presente. Pero la obediencia se arraiga en tierra profunda y, tal como lo insinúa pacientemente Legendre al margen de las ortodoxias, «la repulsa de los medievales por parte de la modernidad (desde el punto de vista del discurso sobre el poder) sigue siendo un extraordinario engaño»[6].

He aquí, pues, una primera carta, y he aquí que está amañada; su falsía exige de inmediato que llegue otra, por lo cual la obediencia y la ley serían claras en la afirmación de su reciprocidad necesaria. Ningún texto lo afirma mejor que esa constitución girondina que no se aplicó: «La conservación de la libertad depende de la sumisión a la ley que es la expresión de la voluntad general»[7]. Obediencia y libertad se implican: el espejismo del derecho positivo da la clave de este misterio de la sumisión convertida en deseo de la sumisión, y la revolución nos hace considerar como nueva la obligación política en sus términos equivalentes de libertad y de poder. Es cierto que en sus discursos el derecho de la época moderna aparece tan nuevo que se supondría que nace. Antes de ser positivo, el derecho no era. Todo se reduce a un discurso, el del consentimiento del individuo ante una obligación de la que él sería origen. Fuerte tras haber logrado este consentimiento, el derecho entero puede refugiarse en la ley. ¿Qué hay de nuevo en verdad más allá del discurso? Los modernos creen adorar a nuevas divinidades, y trasladan a la ley ese mismo culto que han trasladado a la ley encarnante de un mismo y otro estado: «La realización de semejante prodigio ha seguido supo-

6. P. Legendre: *L'amour du censeur*, Le Seuil, 1974, pág. 14.
7. Admirable texto que desvela ingenuamente que toda obediencia es conservadora...

niendo una ciencia particular que, justamente, echa las bases de aquel amor y disimula mediante su texto el juego de manos de un amaestramiento puro y simple. En otras palabras, en todo sistema la ley instituye su ciencia con exactitud, un saber legítimo y magistral, con el fin de asegurar a sus propios sujetos la comunicación de las prohibiciones y hacer prevalecer la opinión de los amos. En el estrecho espacio de las tradiciones occidentales, pero gracias a la línea ininterrumpida de los comentarios jurídicos o de las nuevas versiones del texto, surge ante nosotros esta manera asombrosamente preservada, *una ciencia perpetua del poder*»[8].

Esta perpetuidad es la que hay que procurar tener presente en el espíritu si no se quiere ceder ante los mitos modernos sucesivos y, por otra parte, no contradictorios de la primacía del derecho y de su declinación, que suponen, uno y otro, en versión liberal o versión marxista, que el estado se eclipsa...

Si nos atenemos a la época moderna, podrá advertirse que el derecho se hace pasar por obligatorio en cuanto que se basa en la ley, expresión de la voluntad general y que, seguro de este carácter obligatorio, se hace pasar por autónomo, como ciencia particular administrada por jurisdicciones independientes. Por poco que se esté advertido sobre las artimañas de la ideología y sobre las conmociones de la historia, se acabará encabalgando fácilmente en la crítica «sociológica» de estos dogmas para espíritus ingenuos. Validos de un cierto materialismo histórico llamado dialéctico, creeremos tal vez que podemos ajustarle definitivamente las cuentas al «juridicismo». Periódicamente soplará el viento de la reforma para que nada cambie e incluso se pueda calificar como socialista la legalidad sin que nada se modifique en la difundida equivalencia entre obediencia y libertad. Podrá afirmarse que el derecho es a la vez aparato ideológico y aparato represivo del estado, pero no se dirá de qué modo el culto de la ley no es más que una de las variaciones modernas del culto de la norma. Se podrá afirmar que el derecho no tiene sino una autonomía relativa respecto de los modos y relaciones de producción y que sigue siendo un instrumento de explotación al servicio de una clase dominante, pero no se hará más que repetir de otro modo y reproducir en definitiva la equivalencia de la libertad y la obediencia. Se llegará a denunciar esta falsa «autonomía» del derecho, de hecho ciencia del estado, pero, obnubilados por este

8. P. Legendre: *op. cit.*, pág. 5.

dominación   otra legitimación

descubrimiento, se lo reducirá a la explotación sin querer entender que la dominación es quizás un «concepto otro», no reducible a la explotación, ni siquiera derivado de ella[9]. ¿Concepto otro? Nuestros ojos miopes escrutan la historia. E incluso si se trata aquí del derecho occidental moderno, el de una época y una geografía, habría que tener presente esta *cuestión* de «la utilización de la norma en la dominación»[10].

En su función de legitimación del poder moderno, el derecho encuentra su apoyo más poderoso en un cuento ideológico, el de la fe hecha por y para el hombre: Max Weber demostró definitivamente la confusión entre legitimidad y legalidad en estos sistemas en los que «la obediencia es debida no a la persona, sino a las reglas».

Este cuento determina una forma, una estructura que los nuevos teólogos designan como una ciencia autónoma. Otro es el cuento que se elabora, paralelamente, pero siempre derivado del culto de la norma. Otro es el cuento, y sus funciones se descubren fácilmente, porque el derecho es del estado sin que nunca el estado sea de derecho. Otro es el cuento, pero la máscara es tan real como la realidad que enmascara, pero el derecho es forma concreta y la ideología *que él expresa,* distinta, específica, no es reducible a la ideología *que lo expresa.*

El culto de la ley, culto de la norma

Las revoluciones francesa y americana del siglo XVIII, cualesquiera que por otra parte fuesen sus diferencias[11], son portadoras de una primera idea simple: el poder de uno solo (o de algunos) es intolerable; nada garantiza que no se lo ejerza arbitrariamente, porque en virtud de su origen, su objeto no podría ser sino *particular.* Ni Dios, ni sus representantes, ni la naturaleza de las cosas, obra divina, lo legitiman: quebrantada la creencia virtuosa en su necesidad, se necesita «otra» creencia. Así ingresamos en la

9. Cf. M. Abensour (presentación de Max Horkheimer): *Eclipse de la raison,* Payot, 1974.

10. Título de una comunicación de François d'Arcy, seminario sobre la planificación urbana, Super-Dévoluy, enero de 1976.

11. Cf. por ejemplo el análisis comparado de ambas revoluciones por J. Hebermas: *Théorie et pratique,* t. I, Payot, 1975. En castellano, *Teoría y Praxis.* Sur. Buenos Aires, 1966 (N. del T.).

época moderna: la de la «paz burguesa» que implica un determinado tipo de organización social y un orden jurídico específico. La nueva creencia se enuncia en términos jurídicos: «El derecho presenta el carácter particular de hacer aceptar por los individuos unas reglas cuya existencia ellos experimentaban como una coacción insoportable durante todo el tiempo en que eran asimiladas al triunfo de una iglesia. El juego de manos consistió en reemplazar una teología por otra dejando que se creyese que con un cambio de denominación se verificaba un progreso real»[12].

El cambio de denominación alcanza directamente al derecho: el derecho *es* porque es positivo, porque se ha liberado de las metafísicas del derecho natural. Pero con la positividad del derecho se elabora también una doctrina del derecho natural[13], dada la afirmación que el derecho está hecho para y por el hombre y que ninguna otra fuente puede legitimar el poder.

La disposición política de semejante creencia impone en lo sucesivo una extraña lógica: únicamente la *generalidad* de la ley traduce la soberanía de la voluntad individual. No hemos terminado de maravillarnos ante las ambigüedades iniciadas por tal aserción: la ley es general en virtud de su origen y en virtud de su objeto, no emitiéndose ninguna duda en cuanto a la reciprocidad necesaria de estos dos elementos sin que no obstante sea más clara su significación respectiva.

En nombre de su voluntad (general), debido a su interés (general), el individuo razonable reina: los nuevos sacerdotes del viejo estado no tienen de qué arrepentirse.

«La ley es la expresión de la voluntad general», significaría ante todo que el individuo es origen de toda ley. Por cierto, la ley implica una obligación de comportamiento, un imperativo, una «orden», pero el hombre no se obliga sino a sí mismo y no obedece más que al mandamiento que se fija. La ley borra al poder puesto que ya no lo nombra y el poder sólo es legítimo por ser legal, vale decir, en este sentido, querido. ¿Querido o consentido? De la volición que acciona al consentimiento más pasivo hay ese matiz psicológico que los discursos clásicos han sabido borrar. Rousseau previó la sutil manipulación, pero será traicionado dos veces en cuanto a su afirmación de que la voluntad general no es la suma

12. A.-J. Arnaud: *Communication au séminaire de pensée politique* (Jean Duprat), junio de 1975.
13. Ibíd.

de las voluntades individuales: la voluntad general será *representada,* la voluntad general será *mayoritaria.*

El individuo legislador no es más que un mito: el sistema representativo no es solamente traición a ese Rousseau que se atrevía a concebir un pueblo demasiado soberano como para haber podido imponer a sus «delegados» un mandato imperativo. Tiene él, asimismo, otra función cuyo carácter paradójico no siempre se percibe: se trata de censurar al legislador, de despojarle de toda iniciativa e independencia, de confundir su voluntad con la de la nación; confrontando la idea de ley con la de sistema representativo, Georgers Burdeau pone el acento, con justeza, en esta función esencial: «Dado que esta voluntad rompió inevitablemente el lazo que une a la ley con la regla de derecho superior, dado que ella llevó a hacer de la ley la obra del órgano legislativo, dado que, por último, ella invalidó el concepto de ley-voluntad general, la doctrina revolucionaria niega pura y simplemente su existencia. Y esta negación es la esencia misma del sistema representativo tal como fue elaborado en el siglo XVIII. Toda esta sabia construcción, si se sabe considerar su alcance, tiene por objeto no tanto afirmar la inalienable soberanía del pueblo como *negarle al legislador toda autoridad verdadera*»[14]. La teología sabe funcionar: no se trata de lograr que prevalezca la voluntad del pueblo, ni la de sus escasos representantes; se trata de que el espíritu de las leyes no invalide a la norma en su poder impersonal, de que la humana, variable y frágil voluntad legislativa no socave, desmitificándolos, los milenarios fundamentos de la obediencia. En este sentido la ley, expresión de la voluntad general, sólo puede reflejar la norma, inexpresiva e impersonal. En esta impersonalidad reside el estado.

La proclamación del principio de separación de los poderes no contradice este análisis: si nos atenemos a la definición «revolucionaria» de la ley, proclamar a la vez la independencia de los tres poderes y la sumisión del ejecutivo y el judicial a la ley carecería de sentido. En efecto, quién no advierte que esta definición del estado constitucional «remite como su fundamento a la ley que, por otra parte, ella considera como obra de un poder particular». El admirable Eric Weil extrae de ello esta conclusión esencial para nuestra demostración: «Defecto formal de la definición, esta

14. G. Burdeau: «Essai sur l'évolution de la notion de loi en droi français», in *Archives de philosophie du droit,* nn. 1-2, Sirey, 1939, pag. 24.

remisión inconsciente a la ley revela asimismo la naturaleza de la forma constitucional del estado. Se trata de la existencia actuante y eficaz de una ley fundamental que, sin poseer obligatoriamente un estatuto particular entre las leyes, es reconocida como tal por todos»[15]. Poco importan, para este momento de la demostración, el contenido y el estatuto de esta ley fundamental, si resulta claro que la normalización de la obediencia puede prescindir de la supremacía de la ley positiva.

Su consecuencia lo confirma: ¿se ha tenido suficientemente en cuenta que el acontecimiento del sufragio universal coincide con el de la declinación de la ley? En la escena del siglo XIX, con la voluntad general tomada al pie de la letra, la reivindicación democrática amenaza a la norma y acentúa el proceso: en el momento en que el órgano legislativo corre el riesgo de ser elegido por sufragio universal, hay que quitarse las últimas máscaras y poner punto final al mito de su primacía. En mayor grado todavía que antaño, hay que censurar al legislador en tanto que voluntad subjetiva. Es sabido que Comte se dedicará a ello con obstinación, y seguirán su línea algunos desgraciados juristas, entre ellos Duguit[16]. Comte «está considerado como el valeroso perdonavidas del antiguo régimen en una época en que éste ya hace mucho que se ha derrumbado y en que la burguesía también hace mucho que ha afirmado su poder social y económico»[17]; Duguit está considerado como perdonavidas no menos valeroso de la soberanía estatal y del poder público: con muchos otros, uno y otro consagran el advenimiento de un estado tecnocrático que sólo ha dado nueva vida a las ciencias de su dominación. Con ellos comienza la era llamada de la declinación de la ley: con el fin de escapar a las manifestaciones de voluntad del legislador, es necesario ridiculizar la ley y, con buena fe, adorarla solamente si es convertida en norma: otras palabras para un eterno sistema.

Además, en el plano constitucional, la soberanía de la ley positiva puede ser criticada severamente: en todas partes la ley pasa a ser obra de los ejecutivos, de las administraciones, de las burocracias encargadas de promover «el interés general» y cada

15. E. Weil: *Philosophie politique*, Vrin, 1956, pág. 164.
16. Cf. E. Pisier-Kouchner: *Le service public dans la thóerie de l'état de León Duguit*, LGDJ, 1972.
17. H. Marcuse: *Raison et révolution*, tr. fr., Ed. de Minuit, 1968, pág. 396. En castellano *Razón y revolución*. Alianza. Madrid, 1971 (N. del T.).

día con la intervención más directa, más espontánea en nombre de una mayor eficacia[18].

Se trata de la otra cara de la ley: general por el objeto, y es ésta su verdadera y exclusiva significación. La ley no podría privilegiar los objetos, los intereses particulares. Nunca se repetirá suficientemente que pretendiendo de este modo ponerle una vela a Rousseau, los constituyentes de 1789, y los otros, caen en un odioso contrasentido. Para Rousseau, esta generalidad del objeto-ley sólo se realiza en la democracia política directa. Pero Rousseau, que pregona la rebelión[19], no es de su tiempo, y la revolución burguesa no puede, por su lado, sino desnaturalizar su discurso y hacerle que pregone el orden. La reivindicación de una ley general mediante el objeto conserva las mismas antigüedades: ella es, a la vez, protesta contra lo arbitrario y sueño de una sociedad razonable, racional, rentable.

La ambigüedad se expresa en la raíz misma de la reivindicación más significativa: instrumento de lucha contra la tiranía, la generalidad de la ley lleva consigo la igualdad. Si el interés general tiene valor de mito, ello se debe a que enmascara la jerarquía social de los intereses particulares. Esta jerarquía, o desigualdad, tiene un contenido concreto variable históricamente. El marxismo no posee el monopolio de esta observación: para convencerse de ello no hay más que releer las páginas que Léo Strauss dedica a las raíces contractuales de la legalidad burguesa en la obra de John Locke[20]. Si la generalidad de la ley es portadora de una reivindicación de igualdad, se la puede pensar fácilmente en términos contractuales. La ley social por excelencia será la que resulte de la convención, del acuerdo entre unas partes consideradas, en este juego, como iguales. Lo político se amolda a la forma de este pacto: la manifestación de voluntad, de consentimiento, sólo adquiere real significación respecto al *principio* de igualdad, y se podrá suponer adquirido el consentimiento desde el momento en que se respete, en su forma, el juego de la igualdad. Por poca lucidez que se tenga, todos advierten claramente que no se trata de ningún modo de igualdad real, y de que esta igualdad formal es, en sí misma, fuente de desigualdad. La forma contractual es,

18. En relación con todos estos puntos, cf. L. Nizard: *Changement social et appareil d'Etat*, Grenoble, págs. 65 a 91 y J. Chevalier, «L'Intérêt général dans l'administration française», in *Revue internationale des sciences administratives*, 1975, n. 4.
19. Cf. particularmente G. Lardreau: *op. cit.*
20. L. Strauss: *Droit naturel e histoire*, Plon, 1954.

por excelencia, la de la paz burguesa dado que ella libera la adquisición y garantiza la conservación de la propiedad.

La absurda distinción derecho-público derecho-privado se nutrió, durante un tiempo, de la oposición entre ley y contrato, pero esta oposición es, evidentemente, artificial. Por otra parte, el fundamento contractual de la ley nunca es sino un episodio y un símbolo en cuyos términos sigue estando la norma, y «si es verdad que el contrato implica en principio las condiciones para un acuerdo de las voluntades, para una limitación de la duración, para una reserva de las partes inalienables, la ley que surja de ello deberá tender a olvidar su origen y a anular esas condiciones restrictivas», si es verdad que hay «un movimiento particular del contrato que es pensado como engendrando la ley exento de subordinarse a ella y de reconocer su superioridad», surge que «la función contractual consiste en establecer la ley, pero también que, mejor, la ley es establecida, cuando ella se hace más cruel y más restringe los derechos de una de sus partes contratantes...» [21] A partir del asombroso análisis del contrato masoquista efectuado por Deleuze, se da por sabido que la interpretación funcionalista de la relación igualdad formal/igualdad económica no basta para explicar la fuerza del mito contractual, y que Edipo no reside en la superestructura y reclama un papel activo en la inmensa máquina de igualar de la sociedad capitalista. El marxismo aportó una contribución decisiva a la crítica de la desigualdad, pero lo que revela desvía la atención por haberlo cristalizado en una explicación hiperfuncionalista.

Actualmente se proclama la declinación del derecho, ley o contrato, en beneficio de una extraordinaria «normalización» de los comportamientos arrastrados, cada día más, por la pasión de la igualdad. En verdad que la igualdad ante la ley no es más que formal, pero este formalismo no puede ser reducido a una simple función de disimulación de la realidad: el sujeto puede elegir una identidad, un papel, a condición de que se entienda esta libertad de elección como la que acuerdan las normas. Si bien la ley disimula la desigualdad real, tiene el extraordinario poder de distribuir igualdad en la identidad: «Ella suele construir, bajo otras relaciones, nuevas identidades que convierten en iguales a aquellos que, antes, y en otros papeles, eran considerados diferentes...»[22]. Cuando mayor es la capacidad del poder para organizar este «juego», más fuerte es hoy su legitimidad: «Los tiranos jamás nacen de la anarquía, se los ve alzarse a la sombra de las leyes o apoyarse en su autoridad»[23], pero raros son hoy los tiranos que se asumirían como tales en tanto puedan refugiarse en la norma. El discurso que entonces dice ésta, obligatorio para su generalidad, no puede sino mostrar ironía...

La reivindicación de igualdad, acompañada de la búsqueda de su perdida identidad, refuerza la utilización de la dominación en la norma. Ya Tocqueville decía que el poder se fortalece con la aspiración igualitaria porque los hombres prefieren la servidumbre en la igualdad a la libertad sin igualdad. Pero esto supone creer que ellos tienen la libertad concreta de esta elección y no entrever sino el claroscuro de esta pasión igualitaria. Los intentos de explicación psicoanalítica de Legendre, se los comparta o no, tienen el mérito de la desesperación: después de haber desplazado el miedo hacia el deseo y tranquilizado al sujeto dándole una respuesta a sus angustias, la ley realiza la relación del amor del sujeto por la institución y perpetúa la sumisión; como señala d'Arcy, «si la institución se convierte en objeto de amor, ello se debe a que recompone en su seno la unidad de lo que la ley ha escindido en el individuo. El poder se sitúa bajo el signo de lo uno, unidad perdida, objeto para siempre ausente que él ofrece recobrar. Mito andrógino del soberano padre castrado y de la madre iglesia... que vuelve a hallarse en los mitos del estado moderno. De este modo, cada cual puede sublimar en la institución la parte del deseo prohibido»[24].

La pasión de igualdad nunca dejaría de ser sino la puesta en claro, la puesta en carne viva de este mismo deseo reprimido en y trasladado a la ley, y la época moderna vendría a ser la del culto de la ley sin que este culto pueda distinguir al estado autoritario o liberal. La igualdad sólo es pasión en la desigualdad, la identidad en la diferencia. Por esto la normalización funciona mejor que la división que la instituye y a la que ella restituye ¡jugándola de otro modo! Por esto la ilegalidad funciona mejor en el seno mismo de la legalidad: el loco, el enfermo, el criminal, el anormal son rechazados por esta misma norma que los produce al designarlos:

21. G. Deleuze: *Présentation de Sacher Masoch*, Ed. de Minuit, 1967. En castellano *Presentación de Sacher Masoch*. Taurus. Madrid, 1974 (N. del T.).

22. E. Weil: *op. cit.*, pág. 145.
23. G. Deleuze: *op. cit.*
24. Cf. F. d'Arcy: *op. cit.*

la marginalidad es absorbida, es menos lo que la sociedad corrige que lo que vigila[25], el poder se refugia en la norma, el orden está asegurado sin que se dé una orden, la prisión y la censura siguen siendo los fieles instrumentos de un orificio no confesado sin que su insuficiencia conmueva como para llenar los objetivos que ellas pretenden asignarse: el criminal y el pornógrafo proliferan en la propia prohibición que los designa, pero que sólo afectan a la libertad o a la inteligencia[26]. Es tan fuerte a veces la ilusión de creer desaparecido al estado...

Se comparta o no el punto de vista «original» de Legendre, es preciso añadirle, o sustituirle, que la reivindicación igualitaria, al barrer al positivismo de las leyes nutre el racionalismo tecnocrático de los estados modernos, al punto que «la universalidad formal de la ley y la igualdad entre los hombres no permite distinguir a los estados "libres" de los estados "autoritarios", o bien ya no lo permite: hubo un tiempo en el que la lucha política coincidía con la lucha por la instauración del régimen moderno del trabajo social y, por consiguiente, con la lucha por la igualdad de los individuos contra las desigualdades de nacimiento. La estructura de la sociedad, la forma histórica de la lucha con la naturaleza exterior es la que exige la igualdad, es decir, el empleo de todas las fuerzas humanas disponibles y la que exige el formalismo jurídico, o sea la posibilidad de calcular el fin de todas las diferencias que puedan sobrevenir entre quienes juegan los *papeles* sociales»[27]. La eliminación de la monarquía absoluta, y luego el advenimiento del sufragio universal, cambiaron el sentido de esta «coincidencia»: los progresos de la tecnología moderna aseguran en adelante la promoción del interés general buscando las «formas» racionales y rentables de la abrogación de las desigualdades, prescindiendo de las formas legislativas tradicionales. Pero el derecho no ha dicho su última palabra: si el normativismo suplanta a la ley, expresión del sufragio universal, él apela al reino de la legalidad, no *valiendo* cada norma sino por su conformidad con una norma superior. La ciencia del derecho se tomaría la revancha sobre lo político, y los desengaños del sufragio universal no pasarían a ser más que peripecia respecto a los progresos de la legalidad y a los beneficios del «estado de derecho».

---

25. Cf. M. Foucault: *Surveiller et punir*, Gallimard, 1976.
26. Cf. E. Pisier-Kouchner, «Protection de la jeneusse et contrôle des publications», in *Revue internationale du droit d'auteur*, abril de 1973.
27. E. Weil: *op. cit.*, pág. 147.

Poder - derecho - legitimidad - ciencia.

La ciencia del derecho, ciencia del estado

Se trata aquí de estudiar *en su misma relación* dos afirmaciones distintas, proclamadas en campos diferentes, en el transcurso del siglo XIX, por los paladines del juridicismo moderno. Por una parte, el derecho es una ciencia autónoma, vale decir: que ha adquirido su autonomía en relación con la realidad socioeconómica, así como con cualquier referencia política. Por otra parte, el derecho no tiene razón de ser sino como sostén del estado: los actos del poder no merecen obediencia sino por su conformidad con una norma superior, y la fuerza sólo es legítima dada su transformación jurídica.

Estos dos afirmaciones de la autonomía jurídica y del estado de derecho son igual, pero diferentemente, falsas. La primera adquirió un sentido particular con la instauración de la «paz burguesa» en la época de la autonomización progresiva de los conocimientos: filología, biología, economía política y, después, sociología...[28] Ella implica el que, diestro en la exégesis, el jurista se convierta en ese erudito, ese técnico «neutro políticamente», así como implica que el derecho se convierta en ciencia por esta misma cualidad de neutralidad. Se trata de que el legalismo positivo es el que impone estas consecuencias. Pero como ya se ha visto, esta consecuencia sólo pudo desarrollarse al precio de una primera contradicción esencial: con el desarrollo del derecho natural aparecen los primeros intentos de creación de la ciencia del derecho, y sólo con el código de Napoleón se inicia el camino hacia una distinción muy clara entre la moral y el derecho, hacia una separación abiertamente proclamada del derecho natural y del derecho positivo, hacia la adopción de principios tales como la fijación de la regla, la necesidad de su promulgación, la distinción entre ley y reglamento, la sumisión del juez a los textos asentados, su prohibición de interpretarlos... en una palabra, se trata de la era del positivismo. Esta proclamación impondrá sus consecuencias precisas: «Al convertirse en un erudito encerrado en su torre de marfil y al meditar sobre la equidad en la regla de derecho, o

---

28. Cf. los trabajos de M. Foucault. Véanse en castellano, aparte de *Vigilar y Castigar*, ya citado en el tomo anterior, *Historia de la sexualidad*. Tomo I. Siglo XXI. Madrid, 1978; *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona, 1974; *Las palabras y las cosas*. S. XXI. México, 1968. *Yo, P. Riviére...* Tusquets. Barcelona, 1976; *Nietzsche, Freud y Marx*. Anagrama. Barcelona, 1970. *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1978 (N. del T.).

bien en un anónimo dispensador de la justicia, el jurista se pone en realidad al servicio del poder legislativo»[29], este poder del que se sabe que no es quien lo manifiesta. Pero, al mismo tiempo, la contradicción original derecho-natural derecho-positivo nunca es superada: so capa de esta distinción, el derecho puede ser totalmente político sin jamás tener que confesarlo. La manifestación esencial de esta contradicción se perpetúa como tara a nivel de principio del positivismo jurídico apenas se aborda el solo ejemplo del derecho de resistencia a la opresión. En efecto, en relación con sus fundamentos, el positivismo implica que debe reconocerse el derecho de resistencia a la opresión de un soberano no respetuoso de la ley y que deba negarse todo estatuto jurídico a este mismo «derecho», a no ser que se quiera caer en la anarquía, el desorden y, peor, en la incoherencia intelectual, todo ello porque la ley es soberana y el soberano no puede oprimirse a sí mismo. En el mismo movimiento con que se le declara ciencia, el derecho es recitado como ideología (en el sentido kelseniano): la necesidad de su autonomía no es planteada explícita o implícitamente sino respecto de su *función* de garantía contra lo arbitrario. Ningún sistema, ninguna doctrina han conseguido resolver esta contradicción irritante que, al referirse al principio mismo de la obediencia, vicia fundamentalmente toda reflexión sobre la validez del derecho, poniendo esto en evidencia que el derecho se considera obligatorio y no lo es. Al no poderse resolver la cuestión del fundamento de la obediencia, simplemente se terminará apartándola de la reflexión sobre el derecho. Pero esta repulsión habrá de adquirir, según las doctrinas, diferentes significaciones. Creyendo combatir al positivismo jurídico, Duguit, por ejemplo, intentará encontrar un fundamento sociológico del derecho: finalmente, la cuestión de la validez del orden positivo seguirá estando implícitamente regida por la apelación a una norma fundamental superior. Poco importa el que ésta sea metafísica, moral, natural, social o simplemente política, ya que, por último, la ley positiva está simplemente *reputada como conforme* con la norma superior. Paradójicamente, al positivismo «puro» le corresponde el mérito de una verdadera crítica «ideológica» de los positivismos voluntarista y sociológico. Cuando Kelsen, teórico del normativismo, afirma que la validez de las normas «es determinada únicamente por el sistema al que éstas pertenecen»; cuando Romano, teórico del institucionalismo, afirma que un sistema jurídico ilegítimo es una contradicción verbal debido a que «su existencia y su legitimidad son una sola y misma cosa», ¿consiguen ellos descartar la confusión «ideológica» entre la existencia del derecho y la cuestión «de su mérito o de su desmerecimiento»? Cualesquiera que sean los progresos que esta lucidez de «posición» permite en el estudio de los mecanismos jurídicos, ella contribuye todavía a convertir al normativismo, en sus versiones parecidas y diferentes, en el sistema de un derecho autónomo, es decir apolítico, que no legitima el poder sino por mantenerlo en su acatamiento, sin comprender que se trata no de un freno sino de una técnica moderna entre otras al servicio del poder uno y centralizador.

29. A.-J. Arnaud: *op. cit.*

Así se trate del normativismo alemán o de su versión francesa como principio de legalidad, nadie considera que pueda hoy ponerse en duda que ellos tienen como objeto el garantizar el estado de derecho: «Después del infierno del poder arbitrario y el purgatorio del gobierno controlado, la existencia pura de la regla de derecho significa el paraíso jurídico. En esta tercera Roma del derecho, las decisiones no son ya actos de voluntad individual, sino más bien emanación de una voluntad general anterior, que se combina con la voluntad de aplicación a hoy en un resultado esencialmente desprovisto de voluntad. El poder no es otro cosa que ejecución subordinada, realización de lo que debe ser según las normas. Y estas normas son tan poco concretas, en virtud de su esencia, que no se las podría calificar como imperativas. El orden (*Befehl*) ha muerto, ¡viva la orden (*Ordnung*)!»[30]. Una vez establecida la complicidad de silencio sobre la naturaleza de la norma fundamental, la pirámide de las normas funciona sola: ningún acto del poder escapará al control de su conformidad con una norma superior.

La autonomía del derecho y «el estado de derecho» se interpelan, implicando —frontera ideológica común a sus campos diferentes— el principio de la independencia del poder judicial, actor de la controlabilidad jurídica de los actos estatales. Pieza esencial del sistema normativo, el poder judicial debe ser a la vez independiente del político, pero dependiente asimismo de la norma que está encargado de aplicar. Incluso en cuanto a este punto, únicamente la huida hacia el mito puede resolver la contradicción.

30. W. Leisner: «L'état de droit, une contradiction?», in *Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, ed. Cujas, 1975, pág. 66.

El poder judicial, encargado de aplicar la norma, debe hallarse al abrigo de las contingencias políticas. Aún aquí se trataría de revolución, y el principio de la separación de poderes, al fortalecer el culto de la ley, está llamado a realizar esta independencia. Lo que supone olvidar que «el poder político atribuyó muy pronto mucho precio a la simbólica del cetro de la justicia... lo que manifiesta que no se trataría sino de una fuerza si no fuese sobre todo un poder justiciero. El poder político tiene necesidad del juez que le otorga la consagración de la legitimidad»[31]; lo que supone olvidar pues que la autonomía del poder judicial está considerada como una necesidad que no impone la revolución; lo que supone olvidar que la separación de los poderes no es más que una invención doctrinal abusivamente consentida a Montesquieu y nunca aplicada[32]; lo que supone olvidar que con la pretendida deducción de tal principio, la mascarada de la independencia del juez se desdobla en irreductibles contradicciones.

Incluso ella supone regulada previamente la de la magistratura, porque «la independencia personal del juez en relación con un factor político dado corre el riesgo de influir en el ejercicio de la función de la justicia en un sentido acorde con las ideas o los deseos de este factor»[33]. Ahora bien, ningún sistema parece haber sabido (ya que no puede hacerlo) resolver el problema, a excepción de soluciones de compromiso: jueces elegidos, jueces nombrados por su competencia, jueces funcionarios; cualquiera que sea el grado de su «inamovilidad», todos son más o menos orgánicamente dependientes del poder político. Por cierto, todos los períodos de crisis que asisten a la creación de las jurisdicciones de excepión son los más propicios para develar la necesidad de esta dependencia; pero finalmente la excepción desenmascara la impotencia del principio para realizarse. En épocas ordinarias, la cuestión no parece regulada sino velada: esporádicamente se producen incidentes que demuestran que el poder político contiene al judicial en virtud de la presión que inevitablemente se ejerce sobre su estatuto; incansablemente se alzan las voces indignadas de los virtuosos sostenedores de la separación de los poderes.

Podemos, por otra parte, sorprendernos ante tales estupefacciones: ¿por qué entender como «separado» a un poder judicial al

31. G. Lavau: «Le juge et le pouvoir politique», in *La justice,* PUF, 1961, pág. 62.
32. Cf. M. Troper: *La séparation des pouvoirs...*, LGDJ, 1973.
33. C. Eisenmann: «*La justice dans l'état,* in *La justicia, op. cit.*, pág. 48.

que se le confía la función de aplicar leyes que son, en sí, obra de los otros poderes, legislativo y ejecutivo? ¿Se concibe seriamente que esta misión de aplicación no incluye una verdadera participación en la propia elaboración de la ley (=del derecho)? Esta función normativa del juez tiene muchas caras, de las que algunas disgustan más que otras a la buena fe liberales, pero es innegable: así se trate de crear aquí un «principio general del derecho», allí de limitar, contra la propia voluntad del constituyente, el derecho de huelga de los funcionarios, allá de reducir a la nada el alcance de una ley antitrust, o simplemente de juzgar que tal artículo del código penal no tiene el mismo alcance si se persigue judicialmente a determinada clase social; no se trata sino de demostrar un poder creador y normativo[34], pudiendo alargarse la lista de ejemplos sin cesar.

Nos regocijaremos o nos indignaremos, según los casos, del alcance de este poder normativo según que se lo refiera a una cierta interpretación de la separación de los poderes o a la del estado de derecho: contradicción por contradicción, terminaremos por querer hacer que coincidan totalmente ambos principios, reservándonos el interrogar de distinto modo por la función «ideológica» del derecho así creada respecto a un estado o a una sociedad distintamente definidos.

De este modo, el juez es a la vez actor, promotor y garante del paraíso normativo a condición de también él declararlo refrendado por la norma: «El estado de derecho es la controlabilidad objetiva que no podría ser sino obra de los jueces. En último análisis, la independencia, autonomía misma del poder judicial, sólo descansa en esta controlabilidad; fuera de ella se produciría la degeneración hacia un gobierno de jueces sin estructuras claras ni consecuencias previsibles»[35]. De ahí esta tensión continua en esta voluntad por proclamarla, y esta impotencia para realizarla. Dos actores hacen acto de presencia bajo el doble signo del estado de derecho, uno y otro considerados en principio como la norma-ley, y uno y otro «jugando» a producirla y logrando que se los considere así en base a ello: el juez y el poder, aquí bajo forma de administración, se nutren del concepto mismo de norma para tejer lo visible y lo invisible en el estado moderno. No resulta asombroso que uno y otra, juez y administración, se encuentren a la vez en el

34. Cf. C. Belaïd: *Essai sur le pouvoir créateur et normatif du juge,* LGDJ, 1974.
35. W. Leisner: *op. cit.*, pág. 67.

principio y en la ausencia del estado de derecho: la ausencia será tanto más vigorosamente denunciada cuanto que sólo lo será como defecto corregible, como contradicción penosa pero superable, como estadio imperfecto de una historia destinada a perfeccionarse sin cesar.

Pero el estado de derecho es una «invención» destinada a producir «la ilusión jurídica», a desviar la reflexión fijándola en sus imperfecciones susceptibles de mejoras: hasta la ausencia de supremacía de la ley (cuyas consecuencias concretas hubiesen podido ser la democracia, por ejemplo...) es «valorizada» por la idea de que debe imponerse una norma superior. Pero en la aplicación de esta norma superior al caso concreto, el juez «inventa». De la norma, se espera la previsibilidad (es decir, la seguridad, o sea la libertad, ya que se suele suponer que ésta nace del respeto a la ley). Ahora bien, en el propio concepto de norma es donde reside esta imprevisibilidad de principio, este abismo entre la reja y el caso. El estado de derecho pretende curar del vértigo «institucionalizando» el poder de aplicación de la regla al caso, reglamentando sus manifestaciones. Pero, como se ha señalado muy lúcidamente, «cuanto más aspira el normativismo a la totalidad, a la ubicuidad de sus imperativos, tanto más se instala el poder de decisión entre las manos de aquellos que la norma debería ligar tan estrechamente»[36]. Finalmente, producto del estado de derecho, el órgano de aplicación es el que sigue siendo la gran ausencia del estado de derecho: la norma sólo otorga al ciudadano «la ilusión de no hallarse a merced de nadie», cuando en primer lugar esté «a merced de un desconocido que dirige su aplicación»[37].

¿Vale decir que, a través de otros medios, la independencia judicial, en el clima ideológico en que es proclamada, se realiza finalmente? ¿Vale decir que el poder judicial no depende, incluso en su función normativa, sino de la ley, en el sentido de una regla de derecho superior, sin depender de ninguna manera de la abundancia normativa de que es origen el ejecutivo? ¿Vale decir, finalmente, que en última instancia no se plantea el problema de la sanción mediante la fuerza, y por tanto por parte del estado, de la norma creada o aplicada por el juez.

Al igual que el poder judicial, el poder ejecutivo está «separado» del legislativo. Como en el primer caso, se trata de una ilusión

36. *Id.*, pág. 69.
37. *Ibíd.*

verbal: encargado de ejecutar la ley, el ejecutivo participa en la función normativa. Esquemáticamente, de dos maneras: ante todo, tomando parte activa en la propia elaboración del contenido de las reglas; luego, detentando el medio esencial de la sanción de esas reglas, a saber el monopolio de la fuerza. Ciertamente, el legalismo desarrolla todas sus consecuencias formales: «¿No se designa públicamente al gobierno con el término ejecutivo, creyéndose así haber exorcizado el demonio y conjurado los riesgos inherentes al poder natural de un poder del que se sabe muy bien que no es solamente de ejecución?»[38]. El órgano denominado de ejecución ha visto que muy pronto se le acordaba una amplia autonomía, pero «se lo relacionaba incluso a "la ejecución de la ley" de los poderes propios del gobierno, como el mantenimiento del orden público y el funcionamiento de los servicios públicos»[39]. Orden público, servicio público, nociones suficientemente amplias y vagas como para resistir al tiempo que pasa y adaptarse a los «acontecimientos», así como a las conmociones socioeconómicas. No se contradice la lógica del principio normativista: bajo diversas denominaciones, el interés general «siempre es un elemento de la *legalidad*», que borra progresivamente las señales del poder público, generalizando la intervención estatal. Resulta evidente que el interés general sirve de norma de referencia (legalidad formal), pero que su contenido es determinado progresivamente en la acción política: el estado de derecho crea esta contradicción al mismo tiempo que la resuelve. Tal como la proclama la mística liberal, la autonomía jurídica no resiste el examen: de parte a parte, el derecho es político, y el estado de derecho, ficticio. En este sentido, la denuncia de sus imperfecciones sólo sirve para fortalecer la ficción tanto como la autosatisfacción ante sus «progresos»: que el juez administrativo francés, por ejemplo, controle la legalidad de un poder reglamentario autónomo reconocido al gobierno, o bien que perfeccione sus técnicas de investigación del poder discrecional, estas acciones no podrían ser consideradas como pruebas de esta autonomía en lo jurídico. En realidad, el «sistema» del estado de derecho es el producto racional del normativismo: no en el sentido liberal de un estado «limitado» por el derecho, sino como expresión misma de la racionalidad estatal «real». Concebido «ideológicamente» como limitación del estado y

38. P. Weil: *Le droit administratif,* «Que sais-je?, PUF, 1964.
39. *Ibíd.*

garantía de libertad, el estado de derecho no es más que una «estructura» del estado moderno: «Se considera que la legalidad normativa amplía los dominios de la libertad —ahí es donde ella embarranca dado que no se recurre a ella sino ante ciertas manifestaciones del poder pretendidamente peligrosas— favoreciendo otros con frecuencia más nefastos todavía. Y sobre todo porque ella no cambia nada en la estructura fundamental de un poder enemigo de la libertad: en su unidad, que por el contrario fortalece. En último análisis, el estado de derecho es el adversario de las autonomías a las que no se podría vigilar a perfección. La legalidad es centralizadora, acrecienta los poderes de los órganos del estado, los integra en la unidad del estado-norma, produciendo así la unidad del poder, el poder a secas»[40].

Técnica del fortalecimiento del poder, y no garantía de libertad, el estado de derecho no se agota sin embargo únicamente con la crítica «ideológica» de sus soluciones: la más clásica es la consistente en denunciar la confusión interés general-interés de clase y en establecer los datos de una complicidad de las burocracias judicial y administrativa inherente a los sistemas neocapitalistas al servicio de una clase dominante. Por pertinentes y necesarias que sean (al menos cuando no se limitan a una grosera aplicación de la teoría del «reflejo»), estas indagaciones conservan finalmente los inconvenientes y las insuficiencias de toda aproximación sociológica al derecho.

Comprender que el derecho no es una ciencia autónoma de lo político, que el derecho lo es del estado, no permite deducir que el mismo sea reducible a una sola instancia socioeconómica o a la única voluntad subjetiva de una clase: los trabajos de Edward Thompson, en especial, aclaran con pertinencia el carácter de mediación específica de las instituciones jurídicas[41]. Por último, Michel Troper propone retornar a Kelsen para demostrar «que es posible construir una ciencia del derecho que no sea una ideología, que en el fondo sería otra teoría pura, sino que tomaría el derecho como un conjunto, como un hecho, articulado simplemente a una determinada manera, y que reintroduciría el derecho en una totalidad, en lugar de aislarlo del conjunto del campo social, como hace Kelsen. Esta ciencia del derecho sería

40. W. Leisner: *op. cit.*, pág. 78.
41. Cf. los extractos y la bibliografía in *Actes de la recherche en science sociale,* junio de 1976.

entonces una ciencia humana como cualquiera otra, que funcionaría según la misma lógica»[42]. El interés de esta proposición es inmenso: ella permite tomar en cuenta, por una parte, que el derecho no es reducible a la ideología que lo «habla», que ni siquiera es reducible a la ideología específica y diferente a todas las otras que sus categorías segregan, que la forma jurídica es en sí misma concreta y que contribuye activamente a determinar de por sí el fondo del derecho en un proceso de autotransformación espontánea. Sin embargo, sería preciso ir más lejos si se quiere evitar el reencuentro con las ilusiones de todo cientificismo mantenidas por esta distinción entre ciencia e ideología. Es necesario afirmar que toda ciencia es *también* ideología: a condición de no convertir nuevamente a la ideología en un simple reflejo, se liberará a los análisis históricos concretos, conservando en el estudio científico del derecho el estudio de los mecanismos de la dominación. El derecho es una estructura de dominación: es lo que pone en juego *posiciones de poder,* pero no es estas posiciones de poder. A ello se debe el que, indudablemente, «hay una enorme diferencia, que la experiencia del siglo debería haber hecho clara al pensador más exaltado, entre el poder arbitrario extralegal y el reino del derecho»[43].

BIBLIOGRAFIA

Bloch, E.: *Droit naturel et dignité humaine,* Payot, 1976.
Habermas, J.: *Théorie et pratique,* 2 vol., Payot, 1975. En castellano *Teoría y Praxis*. Sur Buenos Aires, 1966. (N. del T.).
Lardreau, G.: *Le singe d'or,* Mercure de France, 1973.
Legendre, P.: *L'amour du censeur,* Le Seuil, 1974.
— *Jouir du pouvoir,* Ed. de Minuit, 1976.
Pisier-Kouchner, E.: *Le service public dans la théorie de l'état de Léon Duguit,* LGDJ, 1972.
Strauss, L.: *Droit natural et histoire,* Plon, 1954.
Troper, M.: *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française,* LGDJ, 1973.

42. Comunicación de M. Troper: *Séminaire de la pensée politique,* Duprat, junio de 1975.
43. Cf. E. P. Thompson: *op. cit.*

3

EL LIBERALISMO: PRESUPUESTOS Y SIGNIFICACIONES

por Gérard Mairet

Característica del liberalismo es la distinción sobre la que él descansa, por una parte, entre la esfera del estado, que es la de la autoridad política, y, por otra, la esfera de lo que puede denominarse, con referencia a la tradición de pensamiento de la que él mismo es resultado, la «sociedad civil». El estado, que se ocupa del bien público, no debe, en buena doctrina, introducirse en los asuntos privados, es decir en las relaciones constitutivas de la «sociedad civil». Al separar cuidadosamente estos dos campos según modalidades ideológicas de las que habrá razones para cuestionar aquí, lo que el liberalismo apunta a garantizar es la «libertad» de los individuos y de las personas. Pero la libertad de que se trata es la propia del propietario, de manera que de la libertad al liberalismo hay un desplazamiento de sentido que constituye el todo de la doctrina.

Esta quiere decir, en efecto, que el estado está por sobre los intereses personales y que su función es únicamente la *preservación*. El estado liberal se piensa, o es pensado, como estado garante. Lo implícitamente contenido en esta manera de ver es que la libertad existe fuera del estado, pero que se mantiene gracias a él. De este modo, de ahí a convertir al estado en un instrumento de *defensa* de la libertad no hay más que un paso fácil de franquear.

¿Cómo puede afirmarse que la libertad debe ser defendida? Muy naturalmente, cuando sea amenazada. Ahora bien, cuando la libertad es amenazada, únicamente la *propiedad* lo es. Lo que estructura la ideología liberal es el lazo estado-propiedad. Así pues, si hay un desplazamiento de sentido, ocurre que la libertad que se halla en primer plano resulta enlazada con la propiedad y ésta hace del estado su protector y su amigo. La secuencia libertad-estado-propiedad es lo que mejor define al liberalismo. Se entiende por qué la distinción que le es esencial, entre el estado y la sociedad civil —siendo ésta el medio en el que la propiedad se desarrolla—, es lo que constituye propiamente el discurso liberal. La ecuación libertad = propiedad se plantea como evidente, aunque, al hablar de ella, el estado se justifica al mismo tiempo. Este último es el que mantiene la perennidad de la ecuación y el que defiende el orden vinculado a ella —si el liberalismo participa—, a su manera, en el culto secular del estado, ello se debe a que el poder que se ejerce por su intermedio es el de la propiedad. En efecto, en ésta debe verse la razón del estado liberal, incluso y sobre todo si esta razón no es especulativa. Con el fin de ilustrar este punto podemos dar aquí la palabra a Benjamín Constant. Para él, la propiedad fundamenta la capacidad política, es decir que a través de ella el hombre se metamorfosea en ciudadano y puede, por consiguiente, ser declarado libre políticamente. «Unicamente la propiedad —afirma en 1817— suministra el ocio indispensable para la adquisición de las luces y la rectitud del juicio. Así pues, únicamente ella hace a los hombres capaces de derechos políticos». En su misma exageración, esta afirmación manifiesta bastante bien cuál habrá de ser, a todo lo largo del siglo XIX, la ambigüedad fundamental de la doctrina liberal. Las críticas socialistas a la sociedad burguesa, tanto la de Proudhon como la de Marx, permiten, si no eliminar, al menos sí aclarar esta ambigüedad: el pueblo, que está excluido de la propiedad, no se reconoce en el estado «democrático» que el burgués instituye para sí mismo. La democracia liberal es el régimen propio de una república de propietarios.

Sin embargo, lo que conforma el principio de la vida sociopolítica en el liberalismo es la distinción entre lo público y lo privado. El estado se ocupa del interés general, no obstante que lo económico recubre al conjunto de las actividades que sirven para liberar a los hombres de la necesidad inmediata. Se hallará la mejor formulación de esto en el tratado de Adam Smith sobre la «riqueza de las naciones» (1776). En él, el concepto de nación adquiere una extensión específicamente económica; la nación designa el espacio del mercado, es el lugar donde se efectúa el intercambio y donde reina la propiedad. Pero sobre todo, Adam Smith, al asociar la nación a la idea de riqueza, daba, por ello mismo, la definición del estado que el conjunto del liberalismo habría de conservar como su principio: el de velar que la actividad económica no se altere o resulte contrarrestada: *la abundancia* (la «riqueza») es la preocupación permanente del estado liberal. Es su justificación. Se desprende de este modo que el estado está, de algún modo, *sometido* a las exigencias terrenales de la vida en sociedad. Al distinguir al estado de la nación (en el sentido que él le otorga a este término), Adam Smith convertía a la sociedad económica mercantil en el horizonte último hacia el cual, si así se puede decir, el estado debe volver su atención, pero sin nunca intervenir en él. Al soberano, dice, o sea al estado, no le concierne la actividad económica; su tarea consiste en mantener los lazos de la nación; en otras palabras, el favorecer los intercambios entre intereses privados.

En la forma que le da Adam Smith, parece que el liberalismo descansa, al menos en un primer tiempo, en la sumisión de lo político a lo económico o, en otros términos, en la determinación del dominio público por parte del dominio privado. En efecto, si el estado es el administrador del interés general, ello se debe a que es necesario prever adecuadamente una instancia que se encarga del «bien común» y cuya vocación sea ésta, precisamente. ¿Qué entender por «bien común»? Es el aspecto por así decir *universal* y, debido a esto, eminentemente cargado de moralidad de la actividad económica cuando se la considera como totalidad. De este modo, la idea liberal de Adam Smith consiste en que la sociedad formada por los miembros que la componen y cuya actividad les concierne únicamente en tanto que personas privadas es de naturaleza diferente a la simple suma de individuos. La sociedad mercantil es del orden de la cualidad, y de ahí el vocablo «nación» empleado para designarla. El estado está ahí para regular la cualidad, o más bien para hacerla posible. La «riqueza» que emana de la sociedad en tanto que tal es pues garantizada por el estado, aunque no producida por él. Este punto es constitutivo de la representación liberal: la política (actividad del soberano) es del orden de la cualidad y, en consecuencia, de naturaleza moral. La vida económica (actividad libre y privada de los propietarios) es del orden de la cantidad, su consigna y su razón de ser es el *crecimiento*. Así, el reino de la cantidad se supera con el advenimiento de la moralidad.

Se advierte que el tema del bien común encuentra su mejor expresión en la idea de nación. Si se permaneciese en el estadio del «mercado» para designar la esfera económica, se prescindiría de su contenido ético. Por el contrario, el empleo del término «nación» a partir de 1776 recuerda que la actividad mercantil, incluso si se efectúa a través de la iniciativa privada, encuentra el plano del interés general en tanto que tal. En cuanto al estado, éste es la instancia que recoge la moralidad inmanente en el mundo de los negocios y la objetiviza. He ahí el presupuesto del liberalismo, y es mérito de Adam Smith el haberlo revelado. El que esta «revelación» haya tenido lugar en un tratado de economía política no tiene nada de asombroso. Ingenuidad nuestra sería el esperarla en un tratado de moral política. Por cierto, sabemos por Hobbes y Rousseau que la «sociedad» no es reducible a la cantidad de hombres que la conforman. Lo que no sabíamos claramente —pero la cosa era, sin embargo, reconocible en algunos signos que se podría invocar aquí— es que esta sociedad era una sociedad de mercaderes. Adam Smith (y el liberalismo tras él) quiere simplemente convencernos de que entregándose al negocio y a la producción los hombres descubren la armonía, acrecientan sus riquezas, huyen de la necesidad y, al hacer esto, pueden ganar un suplemento de alma si no ganar el cielo. Desde este punto de vista, el liberalismo ofrece una solución original al problema político. Solución dada por la economía. En efecto, ¿cuál es el problema de la vida política tal como lo plantea la reflexión teórica? Es el de hacer coincidir el estado, o cualquier otra forma de poder, con el bien. Esta coincidencia fue buscada un poco por todas partes: en Dios, en la naturaleza, en la voluntad del príncipe, o en todo esto a la vez. Se trata únicamente

de precisar lo que se debe entender por uno o por otro. El liberalismo ofrece una solución finalmente más evidente para el usuario: la de la economía entendida como «interés personal» (el término es de Smith). Ciertamente, los teóricos de la supremacía del estado moderno explican que el individuo, por su bien, debe vivir en sociedad y someterse al estado. Bodino, en el siglo XVI, enunciaba ya este principio e incluso empleaba la noción de bien común. Pero, según ellos, la felicidad individual es un bien no vinculado, en tanto que tal, al bienestar económico. Si llega a estarlo, en ciertos casos, no es por él como se justifica el estado. Esto sí lo opina Adam Smith, que pasa a ser, en este sentido, un filósofo del estado más que un economista. En efecto, hay una filosofía política que sostiene el pensamiento liberal del autor de *Investigaciones sobre la naturaleza...*, y éste se vuelca totalmente a ofrecer una respuesta a la cuestión de saber lo que *debe ser* el estado. La respuesta, es sabido, consiste en que el «soberano» no tiene que ocuparse de economía ya que la *naturaleza* ha hecho las cosas de tal manera que no hay lugar para su intervención. La astucia a que se refiere Adam Smith no es pues, tanto, la —tan a menudo referida desde entonces— de la famosa «mano invisible» que, cual la providencia, hace que se beneficien todos de la actividad de cada uno. Consiste más bien en que el estado, precisamente porque no se ocupa de lo que ocurre en el mercado —y he ahí el papel atribuido al propietario—, no por ello está menos justificado por él. En efecto, el estado es el *guardián de la naturaleza*.

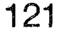
Este punto esencial merece que nos detengamos en él. El estado es el depositario de la naturaleza que ha provisto como conviene a las necesidades múltiples de la vida. «El sistema simple y fácil —escribe Smith— de la libertad natural se presenta por sí mismo y se encuentra establecido. Todo hombre, en tanto que no transgreda las leyes de la justicia, se halla en plena libertad de seguir el camino que le indica su interés y de instalar en donde le plazca su industria y su capital, en competencia con los de todo otro hombre o de toda otra clase de hombres. El soberano se encuentra totalmente desembarazado de una carga que no podría intentar cubrir sin exponerse, de modo infalible, a verse sin cesar burlado de mil maneras y para cuyo cumplimiento conveniente no cuenta con ninguna sabiduría humana ni conocimiento que puedan bastar, la carga de ser el superintendente de los particulares, de dirigirlos hacia los empleos más acordes con el

interés general de la sociedad»[44]. El estado es lo que permite que se ejerza la «libertad natural». He ahí el tema dominante de todo el liberalismo, hoy como ayer. Favorecer el juego natural del intercambio social, tal es el papel técnico del estado: hacer posibles la naturaleza y el juego sin las trabas de sus leyes. Hay pues, en la sociedad civil o nación, una verdadera armonía preestablecida, la del intercambio, y el estado sería criminal si la quisiese modificar. Ciertamente, este aspecto del liberalismo se ha vuelto hoy arcaico: en la actualidad, el estado no se priva de intervenir, pero el espíritu sigue siendo el mismo. El *plan* no hace sino ayudar a la naturaleza, o más bien corregirla. Si la recurrencia a la «naturaleza» es permanente en el pensamiento liberal, ello se debe a que la *libertad natural* de que habla Smith es la justificación del estado. Es posible entonces que, forzado por la coyuntura, el estado tal como lo conocemos haya llegado a ser intervencionista a fuerza de planificar, siendo así que su vinculación con la ideología de la naturaleza es perfecta. Smith no hacía más que enunciar el principio en su forma primera: dos siglos después, no ha sido repudiado.



Caso de ser así, ocurre que no sólo el estado encuentra aquí su razón de ser, como administrador de la virtud pública, sino que incluso se reivindica, precisamente, la existencia de un dominio *privado*. Lo que, en la sociedad privada en tanto que totalidad armónica, supone destacar a lo privado. Se trata, por ejemplo, del dominio familiar; pero sobre todo, en general, del de la *propiedad*. El tema sagrado de la propiedad privada como derecho natural y como libertad se halla en el origen de la ideología moderna del estado, y particularmente del liberalismo político. Este último aparece entonces como el perfecto producto de una época que tiene a Locke por paladín fundador, y a la economía política burguesa clásica como marco científico. Para Locke, pensar la política supone pensar la propiedad; para los economistas, pensar la riqueza o la abundancia implica reflexionar sobre las condiciones reales del acrecentamiento de la opulencia de los propietarios. Locke hace pasar a la «sociedad civil o política», como él mismo dice, por el eje de la propiedad privada; Jean-Baptiste Say, por ejemplo, *supone* a la propiedad como evidente, de manera que no hay cómo justificarla; la ciencia económica se

44. A. Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Ed. y prefacio de G. Mairet, NRF, 1976, pág. 352.



desarrolla a partir de este presupuesto inicial, ella se constituye en función de él. De acuerdo con Jean-Baptiste Say, se puede interrogar a la propiedad; pero nunca se podría cuestionarla en su principio: ella da que pensar. «El filósofo especulativo puede ocuparse en buscar los verdaderos fundamentos del derecho de propiedad; el jurisconsulto puede establecer las reglas que presiden la trasmisión de las cosas poseídas; la ciencia política puede mostrar cuáles son las más seguras garantías de este derecho; en cuanto a la economía política, ella no considera la propiedad sino como el más poderoso de los estímulos para la multiplicación de las riquezas. Poco se ocupará de lo que la fundamenta y la garantiza, con tal que esté segura»[45]. He aquí lo que hay que entender. Pero esto sólo es el lado doctrinario y apologético de lo que, con infinitamente más finura y penetración, la filosofía política inglesa, a partir del siglo XVII, planteaba como principio general de la organización civil y política.

El propietario y su otro yo

Resulta muy notable que haya que volver atrás para captar la significación del liberalismo como idología. El siglo XIX no ha carecido de doctrinarios «liberales», de Benjamín Constant a Thiers. Estos están completamente inmersos en la propaganda hasta hacerla lírica. Las simplezas sobre el progreso moral y material, sobre la civilización, la libertad, la democracia también, y sobre el orden deseado por la naturaleza o por Dios con el fin de justificar la propiedad, todos esos discursos y sermones, en los que el siglo XIX se especializó mortificantemente —en el mismo momento en que brillaba en otros aspectos—, no apuntan de hecho sino a consolidar el poder de los propietarios. Sin embargo, no son esas miserables producciones las que constituyen la doctrina liberal; a ésta hay que buscarla en los escritos de Locke y de Smith, de Ricardo y de Hegel y de ningún modo en tal o cual libelo edificante, de los que *De la propiedad* de Thiers provee un buen ejemplo: «Dios civilizó al mundo a través de la propiedad, y condujo así al hombre del desierto a la ciudad, de la crueldad a la dulzura, de la ignorancia al saber, de la barbarie a la civilización». De hecho, estos escritos no difieren de la política sino por

45. J.-B. Say: *Traité d'économie politique*, Guillaumin, París, 1811, pág. 133. En castellano *Tratado de economía política*. Madrid. 1838 (N. del T.).

los medios empleados: Thiers aporta la prueba de ello en el momento de la comuna de París. Pueden reconocerse en esas producciones, naturalmente, índices pertinentes del liberalismo; en ciertos aspectos lo son en efecto, en el sentido de que liberan una significación inmediata porque están directamente implicados en el activismo político. Queda que no constituyen, en sí mismos, un cuerpo de doctrina sobre el que se ha formado el estado liberal. En efecto, se encuentra esta *teorización* más bien en la filosofía política y en la economía política clásicas. Marx tenía razón, desde este punto de vista, al hablar de economistas «vulgares»; se podría hablar, como él, de filósofos vulgares.

Sea como fuere, en Locke es donde conviene buscar la formulación más general de la ideología liberal: Smith mismo procede de él. Y esta referencia se impone porque la distinción dominio privado/público que el autor de *Investigaciones sobre la naturaleza...* elabora en términos económicos está de hecho directamente deducida de la teoría de la propiedad tal como la desarrolla Locke en 1690. Este autor encuentra en el hecho primordial de que yo soy propietario de mi propia persona la «justificación *principal* de la propiedad». Es necesario citar el texto en que la ideología liberal, que en sentido propio es una *antropología política general*, halla su origen: «De todo ello resulta evidente que los bienes de la naturaleza están esparcidos en forma indivisa, pero que el hombre, sin embargo, lleva en sí la *justificación principal de la propiedad*, porque él es su propio dueño y el *propietario de su persona*, de lo que ella hace y del *trabajo* que ella desarrolla; a medida que las invenciones y las artes han perfeccionado las comodidades de la vida, lo esencial de aquello que él ha empleado para asegurar su propia conservación y su bienestar nunca dejó de pertenecerle como propio, sin que haya tenido que compartirlo con otros»[46]. Este texto esencial provee la justificación de la política liberal: si la propiedad privada es hasta este punto central en la ideología burguesa, ello se debe a que Locke hace de ella una propiedad de la naturaleza humana. El hombre es libre y esta libertad reside en el hecho de que yo soy propietario de mí mismo. El genio de Locke se halla en que hace derivar el conjunto de la doctrina de este tema primordial. A esto se debe que el

46. *Deuxième traité du gouvernement civil*, pág. 44, tr. fr. B. Gilson, Vrin, París, 1967; los subrayados son de Locke. En castellano *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar. 1976 (N. del T.).

liberalismo deba ser comprendido en el marco de la antropología lockiana. El *Segundo tratado* es de hecho un comentario de este parágrafo 44, y también de él deriva la importancia otorgada ulteriormente a la propiedad. Sin duda, se podría encontrar tal afirmación antes de Locke: sin embargo, se buscaría en vano una doctrina del estado y de la sociedad civil enteramente basada en ella. Porque, así como se lo señaló, Jean-Baptiste Say por ejemplo, y de ahí su reputación como divulgador, consideraba a la propiedad como evidente. La propiedad es para él una evidencia de la naturaleza que no da lugar, por esta misma razón, a hacerla objeto de demostración. El propio Smith da por sentado que la propiedad es sagrada, pero su originalidad, es sabido, consiste en constituir la economía política distinguiendo cuidadosamente nación y estado. Así pues, es Locke —debido a que organiza todo un mundo a partir de la propiedad teniendo cuidado de justificar a ésta en la *naturaleza humana*— quien debe ser considerado como el auténtico teórico del liberalismo. Los pensadores como Hobbes o Grocio, particularmente este último, otorgan gran importancia a la propiedad; reconocen asimismo, en general, que yo me pertenezco a mí mismo, pero ellos no fundamentan allí arriba la necesidad del estado o de la sociedad civil. La antropología que sostiene sus demostraciones no tiene por piedra angular el hecho, propiamente lockiano, de que en la persona hay dos cosas: un propietario y un bien poseído. Hobbes afirma que tengo un derecho sobre mi vida, no dice que yo «poseo» mi persona, es decir mi cuerpo y mi alma; para él, yo puedo resistir si mi cuerpo se ve amenazado por el soberano, pero no es *esto* lo que fundamenta la representación de la vida social y política. El salto que efectúa Locke es, desde entonces, de una importancia fundamenttal, porque en lo sucesivo es el tema de la propiedad el que se vuelve central y único. Pensar la política es, ahora, pensar al hombre en tanto que propietario. En Hobbes o en Grocio era pensar la soberanía[47]. Si entonces resulta posible hablar de pensamiento liberal, lo es únicamente en la medida en que su objeto es la propiedad.

Se comprende, pues, cómo la idea del estado en tanto que conservador de la propiedad puede deducirse de tal antropología: si la naturaleza del hombre consiste en ser propietario de sí mismo, el

47. Es cierto que Grocio pensaba a ésta como propiedad, pero *el hombre*, para él, no se define mediante la propiedad, y he ahí toda la diferencia.

papel del estado liberal consiste en preservar al hombre, es decir, su propiedad. La esfera del estado, en otras palabras del poder público, no tiene, pues, que mezclarse con la esfera de la propiedad privada que Smith analiza en su funcionamiento económico. El estado es entonces *liberal* porque deja jugar libremente, en la esfera del intercambio, los mecanismos surgidos de la propiedad. Asimismo, el estado liberal es, por esencia, *defensivo*. Esto es lo que ya está presente en el texto de Locke que se acaba de leer. Si yo poseo mi cuerpo —se verá de inmediato según qué modalidad poseo mi alma—, poseo igualmente los objetos que mi fuerza de trabajo puede producir. Por consiguiente, así como no puedo ser privado de de mí mismo, no puedo tampoco ser privado de los objetos resultantes de mi trabajo productivo. Ahí es donde interviene, como dice Locke, el tema de «compartir con otros», y donde se aclara la necesidad del estado. Había naturalmente que llegar a esto porque, ante el propietario, hay, o bien otro propietario o bien un no propietario. En el primer caso, me comunico a través del *contrato* de intercambio; en el segundo, la comunicación se establece por medio de la violencia —el robo—. El estado está ahí para garantizar los contratos y reprimir el robo. Podríamos plantearnos la cuestión de saber por qué los hombres no pueden prescindir del estado; la razón hay que buscarla en el hecho de que suele haber no propietarios que, por esto mismo, amenazan la propiedad; no lo hacen actualmente, pero pueden hacerlo. Mas esta justificación del estado podría parecer anecdótica. De hecho, el estado está *implicado* en la propiedad. En efecto, Locke demuestra que en el hecho mismo de ser propietario se incluye el poder de defender la propiedad. Esta es pues, al mismo tiempo que un elemento de la naturaleza humana, un principio de legitimidad política: en tanto que tal, ella es un poder. Al obtener mi propiedad de la naturaleza, obtengo también de ella el poder de defenderla, incluso el de ampliarla. Si los hombres fuesen santos, seguramente se podría vivir sin recurrir al estado, pero dado que no es éste el caso, el estado se revela como necesario y es él quien pasa a detentar la santidad. De este modo, la propiedad es un poder y este poder es natural.

En estas condiciones, la «sociedad civil» surge como la perfección de la naturaleza, y Locke establece una distinción en la que las ideologías del salvaje y el civilizado[48], vivas todavía hoy, resul-

48. Cf. más adelante, págs. 171-187.

tan necesarias. Declara, en efecto, que puede distinguirse a los hombres que viven en estado de naturaleza de los que viven en estado de sociedad civil. «Se distingue, pues, fácilmente a los que viven en *sociedad política* con los otros. Los que están sometidos de manera de formar un solo cuerpo, con un sistema jurídico y judicial común, al cual pueden recurrir y que tiene competencia para zanjar las diferencias que se producen entre ellos y castigar a los delincuentes, éstos *viven* juntos *en una sociedad civil;* los que no tienen en común ningún derecho de recurrencia, al menos en la tierra, siguen estando en el estado de naturaleza, donde cada uno se sirve a sí mismo de juez y verdugo, porque no hay otro para ello; he aquí, como ya lo he demostrado, el estado de naturaleza en su forma perfecta»[49]. Hay que entender aquí por estos dos poderes «jurídico y judicial», respectivamente, el poder del juez y el de la policía. El estado aparece entonces, en el orden de la sociedad civil, como el poder que resulta del abandono por los propietarios originarios de su *poder natural.* Así pues, la distinción entre naturaleza y sociedad civil o política adquiere aquí una significación particular que no vuelve a encontrarse en ninguna otra parte en la teoría llamada del «derecho natural» moderno. Para aprehenderla hay que tener presente en el espíritu el tema lockiano de *el otro.* De que el autor del *Segundo tratado* organice su teoría política a partir de la propiedad, se desprende que para él estas dos nociones de estado de naturaleza y de sociedad civil adquieren otra significación que en su predecesor inmediato, Hobbes. Dado que la propiedad es un atributo de la naturaleza humana, la sociedad civil difiere de la naturaleza únicamente mediante el estado. Así pues, cuando el estado está instituido, *lo que* está instituido es una república de propietarios, formada exclusivamente por propietarios, y el poder que de ella emana está ahí para mantener a las propiedades privadas en el estado en que la naturaleza las establece. Si bien son propietarios los que se asocian, y no pueden no asociarse ya que la sociedad civil garantiza sus propiedades más allá de toda perspectiva, no puede haber asociación para los no propietarios —entendemos por éstos a los que sólo se poseen a sí mismos—, pues la propiedad de la tierra y de los frutos resultan del trabajo de ésta; he aquí lo que debe ser protegido. Y será lo mismo para toda propiedad industrial.

49. *Deuxième traité...*, pág. 87.

Atenerse a una explicación literal de la distinción lockiana supondría quitarle todo el sabor burgués liberal: de hecho, los que viven en estado de naturaleza son los que no poseen más que su fuerza de trabajo, sin nada para ejercerla. Dado que son propietarios los que se asocian como sociedad civil, resulta claro que los «otros», como dice Locke, que no lo son, viven en suma en estado de naturaleza. Si el propio Locke no enfoca esta solución extrema, el siglo XIX burgués liberal se encargará de aplicarla. La república censitaria, es la *belle époque* del liberalismo, se esforzará por mantener a todo un pueblo de obreros en un verdadero estado de naturaleza. Las revoluciones que atraviesan esta época, principalmente 1848 y la comuna de París, son el esfuerzo de los no poseedores por reconstruir la sociedad civil y política a partir de sí mismos. Así, las significaciones habitualmente otorgadas a nociones tales como «estado de naturaleza» y «sociedad política» encuentran su verdad en el liberalismo. En su principio, éste es la doctrina de la sociedad burguesa y del estado burgués. Ser «propietario» era, en el siglo XIX así como hoy por otra parte, un título y una virtud. Así pues, si bien el hombre es un ciudadano, no es cierto que en consecuencia sea propietario, y no es de dudar que el obrero de la época no pertenecía, a igual título que el burgués, a la sociedad política. Precisamente porque no se pertenecía más que a sí mismo, era el otro de que habla Locke, el que vive en el estado de naturaleza. A esto se debe el que el liberalismo esté contenido en la pequeña frase de Locke que nos enseña que la naturaleza nos ha hecho propietarios de nuestra propia persona. Al estar este elemento en el origen de su existencia, la sociedad tiene como única finalidad la de conservarlo: «La finalidad capital y principal, en vista de lo cual los hombres se asocian en repúblicas y se sometern a gobiernos, es la conservación de su propiedad»[50].

Los contratos de moralidad

Se da, pues, por entendido que yo poseo mi cuerpo, en otras palabras que estoy conmigo mismo en una relación de propiedad. De esta verdad primera, que no es de hecho sino la expresión más radical de mi libertad, se deduce la necesidad para mí de constituir sociedad con los otros propietarios. He aquí la tesis más

50. *Deuxième traité...*, pág. 124.

general del liberalismo que no descansa en otra filosofía: para él, el hombre es un propietario, y su ontología —que da lugar a una antropología moral que se va a cuestionar ahora— se resume del siguiente modo: *ser es tener*.

No podría hallarse algo más «mundano» que la propiedad; sin embargo, el liberalismo es también una *ética*. Demasiado ocupado en la riqueza y por tanto en el beneficio terrestre, el liberalismo extrae su fuerza del hecho de que las preocupaciones terrenales que confiesa están dotadas de una significación moral. No hablamos aquí de eso que frecuentemente se designa con el vocablo «moral burguesa» y que, cubriéndolo todo, no cubre finalmente nada. No, se trata de la antropología moral y política, es decir del *sistema* de valores éticos que sostiene el edificio liberal y que de él procede, un sistema que es a la vez la causa y el efecto del liberalismo. En efecto, éste descansa en una filosofía del hombre, o más bien se expresa en ella: la ética liberal, que es la ética mercantil, constituye una dimensión esencial de esta filosofía. Al proclamar su adhesión a la propiedad, el burgués proclama simultáneamente su adhesión a unas normas. Ahora bien, estas normas no son objetivos a alcanzar, situados de algún modo fuera de la propiedad, de modo que la vida económica no sería más que su mediación. De hecho, la norma ética es inmanente a la propiedad. En efecto, ésta es portadora de un deber: la propiedad *es* una virtud. Decir «yo soy propietario de mi propio cuerpo» supone construir una representación del hombre, de su dignidad, supone hacer del propietario una persona moral. Es reconocer en ese «yo» las cualidades de un sujeto moral; puesto que la propiedad me define como un «yo», define al mismo tiempo a todos los hombres como propietarios, es decir, como personas. Se está, pues, en relación con una sociedad de personas morales en la que cada una vale lo que otra, en la que cada propietario reconoce al otro como su semejante. La propiedad, así como la razón, es la cosa más compartida en el mundo: no hay un «yo» que no posea su cuerpo. Si ocurre, como es el caso, que «yo» posee, además de su propia persona, un título suplementario para participar en la naturaleza humana: un hombre vale lo que otro hombre, y un propietario lo mismo. Se ve despuntar, ahora, el sistema ético propio del liberalismo: yo no puedo ser privado de mi humanidad, pues poseo al menos una cosa: a mí mismo, y nadie podría, contra mi voluntad, apropiarse de este *bien* originario mediante el cual mi yo se afirma frente a otro, y al igual que todo otro.

Esta representación de tipo ético es inmanente al liberalismo, y la que le otorga su fuerza. Es el tema de la igualdad originaria de derecho. Ciertamente, el juridicismo que la caracteriza le asigna límites que las reivindicaciones obreras tendrían justamente como objeto que transgredir, pero lo que cuenta a los ojos del propietario es que su derecho le surge como constitutivo de su ser. Esta idea de la igualdad —Marx la llamará «formal»— se desdobla, empero, en esta otra: los hombres son libres, precisamente porque son hombres no esclavos. ¿Cómo se prueba esta libertad? Dado que yo me pertenezco a mí mismo, mi persona es mi bien. Puedo, pues, usarla libremente. En este mundo de propietarios, entonces sólo hay hombres libres que se encuentran. Pero si yo puedo alienar mi propiedad —mi cuerpo o mi dinero—, puedo hacerlo en la medida en que lo deseo así. El hombre es una *voluntad* libre. Su conducta no está dictada por otra cosa que por sí mismo: la libertad supone la autonomía de la voluntad.

Esto nos importa en el más alto grado: yo no sería propietario de mi *persona*, a saber, de mi alma y de mi cuerpo, si no fuese a la vez libre de disponer de ella y reconocido por todo el cuerpo social como *apto* para hacerlo. Así se explica la política censitaria de Benjamín Constant que citábamos al comienzo de este análisis. De mi aptitud para disponer de mí mismo, y, en general, de lo que me pertenece, se deduce mi capacidad política. Mi estatuto de ciudadano —hombre libre en el estado— está ontológicamente ligado a mi cualidad de propietario libre entre otros propietarios iguales. De esta representación se desprende el tema de una comunidad de individuos en la que cada uno es reconocido por el otro. Surge entonces, claramente, la significación de la noción del bien común, o del interés general. He ahí los vocablos que sirven para designar el contenido ético universal de las actividades propias de cada una de las personas privadas y de todas. Al no poder declararme libre si los otros no lo son, yo no puedo tampoco *ser* propietario si no ocurre lo mismo con todo otro distinto de mí. A partir de ahí, el «bien común» me parece ser una justificación, por lo cual el «yo» que se pertenece a sí mismo ve en esto la razón de su propiedad. Yo no puedo declararme a mí mismo propietario, es preciso que todo el mundo esté de acuerdo en ello por el derecho o por la fuerza, o por ambos. He aquí el punto decisivo. ¿Se imagina algún individuo, en la república, invocando con exclusividad su título de propietario? Si él es un sujeto, los otros también lo son, y tal es la significación del liberalismo. Si tener es ser, hay,

no obstante. entre uno y otro la mediación del *reconocimiento.*

Es sabido que Hegel otorgó gran importancia a este término del reconocimiento, en 1807, en *La fenomenología del espíritu.* En la lucha que opone al amo y al esclavo, el filósofo de Berlín veía precisamente una lucha por el reconocimiento. El que uno u otro «reconozca» a su adversario supone para Hegel el desafío de la lucha. Escribe Hegel: «El individuo que no ha puesto en juego su vida bien puede ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento en tanto que reconocimiento de una conciencia de sí independiente».[51] Hay un punto, al menos, en el que Hegel ha visto con certeza: en el de que la verdad «objetiva» de una persona reside no en ella misma sino en otra que ella. Cuando, a no dudarlo, Hegel se equivocó, fue al creer que el reconocimiento se efectuaba en la lucha entre amo y esclavo. La cosa es mucho más prosaica: se efectúa en el intercambio; no es la lucha la que descubre la conciencia de sí, sino el contrato el que sitúa frente a frente a dos personas «libres» —ni amo ni esclavo— y, en tanto que tales, aptas para contratar. Esta capacidad para el contrato resultaría inimaginable sin la antropología moral que la sostiene: únicamente dos personas «libres» pueden comprometer voluntariamente sus palabras. El respeto de los contratos —una tesis heredada de Cicerón— supone la igualdad de los contratantes. Esta capacidad para contratar es lo que caracteriza a la ética mercantil del burgués liberal. Pero para adquirir su consistencia práctica y convertirse así en moralidad objetiva o, al menos, hacerse pasar por tal, la ética mercantil no se limita a los límites de algunos preceptos que el contratante debe respetar. La moralidad se efectúa en las modalidades de la sociedad civil, la que Smith designa con el nombre de «nación» y en la que dominan el interés personal y la riqueza privada.

El «bien común» no es ya entonces sino la fórmula de la moralidad, tal como se la emplea en la sociedad civil. He ahí por qué no hay otro problema moral que éste para el liberalismo: ¿cómo puede insinuarse la virtud de las almas ahí donde reina la estricta igualdad cuantitativa, allí donde sólo se intercambian equivalentes, valiendo una mercancía (un bien) lo que otra mercancía (otro bien)? Como resultado de estas múltiples operaciones resulta posible concebir una inmensa ética: en la sociedad civil entendida

51. Hegel: *La phénoménologie de l'esprit,* tr. fr. Hippolite, Aubier, París, pág. 159. En castellano F.C.E. México, 1966 (N. del T.).

como espacio de mercado, lo que prima sobre los individuos que intercambian es *el intercambio.* Hemos visto que el propietario no era declarado como tal, a no ser que todo hombre lo fuese por la misma causa. Caso de ser así, sucede que su propiedad existe, por decirlo de este modo, *antes* que el propio propietario; ella es una condición previa a mi propiedad. Mi propiedad privada no es más que un modo de la propiedad en sí. Por otra parte, este punto es el que obliga a todo candidato a la propiedad a que se reconozca a ésta como la suya propia. Así pues, la moralidad que supone el contrato, y en la que ella toma cuerpo, está dada previamente al acto de contratar. Así como mi propiedad participa en tanto que tal en la propiedad a secas, así también mi cualidad de ser una persona moral se verifica con mi participación —por vía del contrato— en la moralidad objetiva. Se tiene pues, ahora, la posibilidad de apresar la significación de mi pertenencia a la sociedad civil: ésta es el medio en el que la frase de Locke adquiere su verdad. Soy propietario en la medida en que pertenezco, con los otros propietarios, a una sociedad política. En una república semejante sólo tengo relación con unos semejantes, sólo tengo que respetar compromisos frente a otros *yo,* es decir unos «yo» a los que se les reconoce el pertenecerse a sí mismos.

Dado que el «bien común» o «moralidad objetiva» preexiste a los individuos que participan en él en la medida en que justamente éstos hallan en él el criterio de su individualidad, se advierte hasta qué punto le está excluido a un propietario el vivir en el estado de naturaleza. Se entiende, asimismo, que el estado, administrador y depositario de la moralidad empleada en la esfera del mercado, resulte, de este modo, necesario y hasta obligatorio y que, en buena doctrina, no pueda intervenir en los asuntos privados. Mediante el estado es como se justifica la distinción privado/público, ya que su papel consiste en preservar la propiedad. Administrador del bien común, él hace posible la buena moralidad de los contratos. No se ve entonces por qué, al ocuparse del tema público, debería mezclarse con los asuntos privados. El estado es, asimismo, el depositario de la naturaleza, porque, no lo olvidemos, por naturaleza yo soy propietario de mi persona. En adelante, el estado surge, pues, como resultado de la sociedad civil mercantil, como su verdadero broche final. En efecto, esto no es más que una *apariencia.* Porque si le vemos encarnar el bien, y no ya solamente el «bien común», el «interés general», sino muy simplemente el *bien,* ello se debe a que no ha dejado de presidir

los contratos de moralidad del mismo modo que el espacio del mercado conforma su marco empírico.

El significado del liberalismo, preparado de muy antiguo, precisamente desde que, en filosofía política, se habla de *sociedad civil*[52], y lo que él descubre a todos, consiste en que el estado *es* el bien. La ecuación de la moralidad en que descansa el liberalismo, no por no ser formulada por los principales teóricos es en menor grado su clave; se la puede formular del siguiente modo: estado = bien. Lo que resulta notable es que haya sido necesario el rodeo a la sociedad civil, la penetración literal en su economía, para llegar aquí: al separar al estado de la esfera privada del intercambio, el liberalismo no busca, no le importa, convertir al contrato o al beneficio personal en una actividad inmoral, ya que muy por el contrario el contrato supone la igualdad de las personas en la naturaleza humana. El busca, más bien, moralizar al estado, es decir, hacerlo virtuoso. En efecto, no perdamos de vista la luminosa tesis de Locke: soy propietario de mi propia persona. Si las condiciones de mi propiedad se realizan, ésta es una verdad objetiva; tales condiciones son, ante todo, que ello sea así para todos y, luego, que se respete esta cualidad: dos cosas que no pueden ser verdaderas sin el estado. De manera que éste no resulta de la sociedad civil en la que, sin embargo, reina una cierta moralidad propia de los negocios pero que por el contrario permite, dado que él detenta su norma, que las acciones justas sean posibles en la esfera privada. Si estado = bien, ello se debe a que no se ve cómo en el espacio del mercado hecho de particularidades y de contingencias, de conflictos de toda clase entre individuos o clases, podría constituirse una norma en la que precisamente participarían los individuos. Es cierto que el estado liberal *es* esta norma, o más bien su asiento: lo no reducible a los individuos en la sociedad civil es precisamente lo recuperado por el estado. En otras palabras, el «bien común», que no es la suma aritmética de los intereses privados, es asumido en el plano del estado como bien a secas. Pero si el individuo no es tal —una persona— más que reconocido por otros, ocurre que este reconocimiento sólo puede ser efectuado por el estado, simplemente porque su plano no es el del individuo. He ahí lo que concuerda con la visión de Locke.

52. Acerca del nacimiento de la ideología de la «sociedad civil» y su importancia esencial en la constitución del estado moderno, cf. aquí mismo: t. II, págs. 231-262.

Resumamos, pues, la cosa con el fin de que se aprecie su moralidad. El marco del reconocimiento es el contrato, porque éste requiere la igualdad de los contratantes. Esta igualdad tiene su medio, su elemento, en la sociedad civil pensada como superficie de mercado y de intercambio. Así pues, se requiere totalmente la pertenencia a la comunidad para que a un individuo se le declare como perteneciente a sí mismo. Una *persona* es un propietario reconocido. Por consiguiente, la sociedad civil es una comunidad de hombres libres. En efecto, la propiedad de un semejante sólo tiene realidad si es reconocida como *su* propiedad: lo «mío» y lo «tuyo» no son, como decía Grocio, «cualidades de la persona», sino en la medida en que el conjunto de los individuos concuerda en la atribución de su propiedad privada a cada cual. Tal reconocimiento en el que el otro que yo es mi *semejante*, no puede efectuarse sino en la serie del intercambio contractual. La serie de las propiedades posibles es la que fundamenta el derecho de mi propiedad actual. Y un yo sólo es un yo porque es semajente a otro yo. Así pues, mediante el contrato de intercambio un propietario vale lo que otro propietario, ni más ni menos que un hombre vale lo que otro. De este modo, la regla del reconocimiento mutuo es: nadie ingresa en el mercado si no es propietario, reconocido como tal en la sociedad civil. De este imperativo se deduce la característica moral: la sociedad civil objetiva una norma de moralidad, la propiedad, haciendo ésta una persona del sujeto de derecho.

No se puede entonces perder de vista lo siguiente: únicamente sobre el telón de fondo de la *serialidad del intercambio mercantil* se constituye una moralidad objetiva. El bien es, pues, independiente de la voluntad de los sujetos, incluso si cada cual, persiguiendo su interés personal, obrase por la promoción del interés común. Ocurre que, en el medio del intercambio, todo equivale a todo; la transparencia es total, todo se intercambia con todo. La sociedad civil es la esfera de lo mismo, la propiedad es en ella soberana y los individuos se reconocen en ella como tales. De manera que la sociedad les preexiste aunque ellos la componen, y el bien existe independientemente de la persona. Esta tiene su propio valor en la serie completa de los individuos propietarios donde un hombre es igual a otro. El principio de equivalencia es anterior a los equivalentes; el mercado —la serie de contratos— está dado con antelación, es «natural», afirma Smith, es el elemento de la persona, su medio vital. Antes de ser propietario de

esto o de aquello, de su fuerza de trabajo o de sus máquinas, un semejante es propietario en sí. Así pues, lo dado es la serie; el sujeto moral (la «persona») procede de ella.

Así es como el estado, para hallarse separado de la sociedad civil —y por esta misma razón—, extrae su sustancia ética de esta última. Ahí donde la teoría (Locke) dice que el estado es necesario para la protección de la propiedad, hay que entender que el poder soberano, al velar por el buen funcionamiento de los intercambios, no es solamente este instrumento técnico encargado de vigilar la libre circulación de las cosas y los bienes. Dado que éstos no van solos al lugar del mercado, se necesita un propietario que los conduzca ahí. Ahora bien, el estado, debido a que asegura la cohesión del espacio de intercambio hasta convertirlo en una totalidad homogénea, es una asamblea de propietarios reunidos como cuerpo, que hace de estos individuos personas morales; Leviatán es el protagonista de la serie, el tutor de la sociedad civil; a ello se debe que encarne el bien.

El circuito se ha cerrado: la señal más segura de mi humanidad reside en que yo me pertenezco a mí mismo, pero esto sólo es cierto en el orden de los posibles. Para que ella se vuelva actual y adquiera de este modo alguna realidad, consiento, ante todo, en no pertenecer más que al estado. Mi humanidad es lo que *debe ser,* y el poder del estado es lo que permite que ella sea para mí lo que *es.* Mediante este subterfugio es como la propiedad ha conquistado todo un mundo y el estado se ha afirmado a través de las múltiples figuras que le conocemos hoy —autoritarias o intervencionistas—, a la vez defensor e intérprete de la naturaleza humana y gran devorador de hombres.

Al hacer del espacio del mercado un espacio de soberanía, el liberalismo convierte al estado en el depositario del bien. Aunque distinto de la sociedad civil, el estado es no obstante inmanente porque *es* el bien. Así es como los contratos de derecho privado se convierten en contrattos de moralidad *debido a que la ley lo permite.* He ahí la esencia misma del moralismo. Para ilustrar este punto que, para nosotros, nos resulta conocido desde ahora, hemos elegido un texto de Kant. Con su rigor acostumbrado, el filósofo de Königsberg explica cual un liberal autoritario lo que es el contrato de matrimonio. La tesis de Kant es la siguiente: el matrimonio (*matrimonium*) es un contrato que se efectúa según la *ley* (civil) de manera que este contrato es igualmente necesario según la «ley de la humanidad». Ahora bien, el matrimonio así

pensado es un contrato *entre propietarios.* En efecto, en la *Doctrina del derecho* se leen estas líneas totalmente ejemplares: «En la suposición misma de que el placer mediante el uso recíproco de las facultades sexuales sería su único fin, el contrato de matrimonio no sería cosa arbitraria, sino, todo lo contrario, un contrato necesario según la ley de la humanidad; es decir, que si el hombre y la mujer quieren gozar el uno del otro recíprocamente en función de sus facultades sexuales, ellos *deben* necesariamente casarse y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura. En efecto, el uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es un *goce* mediante el cual cada parte se entrega a la otra. En este acto, el hombre hace de sí mismo una cosa, lo que contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Así pues, esto sólo es posible con *una* condición: a saber, que mientras que una persona es adquirida por la otra *como una cosa,* la primera adquiera también a la otra a su turno y recíprocamente; en efecto, ella se reconquista de este modo a sí misma y restablece su personalidad»[53]. Puede, pues, verse en el matrimonio el modelo de todo contrato de moralidad. Lo que significa que el derecho privado —obligaciones, propiedad, familiar— es inmanente al derecho público y al estado en la «sociedad civil».

El estado y la democracia

Podría creerse que, a juzgar por su moralismo, la filosofía liberal va contra su propia doctrina. La distinción fundadora entre lo público y lo privado no tiene la consistencia que se creía. Ella existe, pero no de la manera que se esperaba, y el moralismo de estado no está muy alejado del autoritarismo ordinario. De hecho, el liberalismo no se ha convertido en otro, el estado es el que ha seguido siendo el mismo. Puede formularse esto de un modo diferente: lo que la lógica interna del liberalismo nos revelaba, a saber que el estado es el secreto de la sociedad civil porque *es* el bien, lo realiza la historia de los siglos XIX y XX. Sin embargo, el estado intervencionista no es por ello menos liberal; se le suele suponer un alma, sin duda un tanto desencarnada pero no obstante viva. La cosa mejora incluso con los estados socialistas, que triunfan

53. Kant: *Doctrine du droit,* tr. fr. A. Philonenko, Vrin, París, 1971, §§24, 25 (el subrayado es de Kant).

allí donde el liberalismo más clásico todavía fracasa parcialmente. Con todo, el autoritarismo de unos no le va en zaga al de los otros; la diferencia se halla en los matices y hoy ya hemos llegado al punto de saber que son ellos los que cuentan; conviene, pues, conformarse con ello. Liberal o socialista, el estado encarna al bien, pero, en un lado como en el otro, el individuo percibe cada vez más claramente que este bien está, justamente, más o menos teñido de mal.

Pese a esto, en su conjunto el liberalismo goza de buena reputación. En efecto, la tradición historiográfica está de acuerdo para ver en el siglo XIX «el advenimiento de la democracia». Sin embargo, no se trata de la democracia en general, sino de la democracia burguesa en particular, a la que, precisamente, se oponía entonces la democracia socialista. Se advierte que el siglo XIX podría muy bien, desde este punto de vista, intercambiarse con el XX. En efecto, es verdad que la configuración política que ahora conocemos se constituyó en el transcurso del siglo XIX, y los cambios que observamos luego no se producen en los *principios* sino únicamente en los *acontecimientos*. Lo que cambió no se debe a una transformación ideológica, ya que vivimos según las definiciones de ayer. Las novedades se deben al progreso, como se dice, de la ciencia y de las técnicas, y de modo más general, del saber teórico y práctico. Desde este punto de vista se puede hablar, para designar a nuestro siglo XX, de un verdadero *atraso*. El democratismo del estado, que se consolida en el siglo XIX, constituye todavía la totalidad de nuestra representación política. El socialismo que, en el último siglo, no era todavía más que un sueño, se convirtió hoy en una realidad , pero no de la manera que era de esperar. El mismo es, como el liberalismo «clásico», un democratismo de estado. Desde este punto de vista, la fundación de estados socialistas no cambia en nada la representación política *dominante*.

Mientras que en el siglo XIX el democratismo de estado se afirmó con violencia contra el socialismo, principalmente entre 1848 y 1871, el socialismo de estado se instaló con violencia en el siglo XX frente al liberalismo y contra él. En ambos casos, democracia «liberal» y democracia «socialista», el estado es el que asegura su poder. El *modelo estatal* es el centro distribuidor de las ideologías y de las mentalidades políticas. Este no es otro que el principio de soberanía aplicado a la democracia. A partir del siglo XIX, nuestras representaciones políticas se orientan según la idea,

que nadie sueña con cuestionar, de que la democracia es realizable en el estado definido de una vez por todas como institución de la soberanía. La asociación del pueblo con la soberanía, es decir la *definición* del pueblo como soberano, a partir de Rousseau, tiene como consecuencia la asociación del estado con la democracia. La I República, en Francia, procedía del espíritu de *El contrato social;* la III República no sólo procede de él, sino que lo realiza. Desde entonces, el estado es democrático y popular; los representantes del pueblo —asambleas o partidos— ejercen la soberanía de que el pueblo es principio. Ahora bien, el estado, sea «socialista» o «liberal», es quien administra la representación. La democracia representativa vuelve a hacer del estado el delegado del pueblo. Este es el modelo democrático que introduce el liberalismo y el que el socialismo reajusta y elabora a su manera. Y es poco decir que lo reajusta: lo vuelve casi perfecto, al ser el partido infinitamente más eficaz, en tanto que poder, que el parlamento.

Se veía recién cómo el estado, pese a la teoría pero también a causa de ella, era inmanente a la sociedad civil. Se lo ve ahora como inmanente a la democracia. Así pues, cuando afirmábamos que estamos todavía hoy en pleno siglo XIX y esto pese a los acontecimientos, no hacíamos sino manifestar *la ideología de la dominación* propia del siglo XX, según la cual fuera del estado no hay democracia. Esta es pensada en términos de soberanía; el liberalismo es el que hace la cosa evidente e incluso natural. El modelo del «príncipe», del que no se podría negar que fue el arma absoluta de la burguesía en materia política, atormenta todavía a los espíritus. Se trata del esquema cinco veces secular de la soberanía; el liberalismo, posible mediante la revolución francesa, es ese momento histórico que, convirtiendo en «príncipe» al pueblo, sitúa a la democracia en el interior del estado. Los tiempos que siguieron no han hecho más que consolidar esta tendencia, perfeccionarla hasta hacerla indefendible. La revolución francesa había llevado al pueblo al proscenio; el liberalismo lo encierra en el interior del estado democrático. He ahí un acontecimiento considerable a enfocar con la luz del siglo XX: la democracia socialista no hace sino aplicar la receta liberal retocando su salsa.

Pero lo cargado de significación es que el advenimiento de la democracia de estado no pudo efectuarse sin recurrir a la guerra civil. Por esta razón, la democracia surge como la categoría política del entendimiento *burgués*. Si, finalmente, el derecho político para todos prevaleció sobre el derecho censitario, es verdad que,

no obstante, la democracia en el estado seguía siendo una prerrogativa de propietarios, lo que nos permitía señalar en el lenguaje de Locke que el «estado de naturaleza» subsistía al lado de la «sociedad política». Guerras civiles y revoluciones son consustanciales al liberalismo, tal como el trabajo y el salariado son consustanciales a la propiedad y al capital. La democracia de estado era la fórmula total para un *pueblo de propietarios* sobrecogido permanentemente por el miedo de ser desposeído. A partir de la revolución de 1848 se instala el gobierno del miedo: los que no se poseen sino a sí mismos, como todavía lo dice Locke, no tienen la misma representación de la democracia. A esto se debe que la guerra civil sea una condición de la democracia liberal. El poder de estado se afirma a través de ella, así como el «pueblo» se afirma a través de la gran revolución, ni más ni menos empero que el derecho político se verifica con la propiedad. Por consiguiente, lo que semejante democracia supone es que hay, amenazando al «pueblo», toda una multitud obrera que, no teniendo nada que perder, tiene todo por ganar; ella supone pues, todavía, que hay en la sociedad civil, o más bien fuera de ella, un enemigo del interior. Surge entonces que la democracia así entendida no era otra cosa que una especie de guerra civil fría mantenida por el estado.

En su análisis de la comuna de París, resulta curioso ver a Marx atenerse a una definición... liberal del estado «burgués» para dar cuenta de la acción de los comuneros. «La unidad de la nación —escribe— no debía romperse, sino, por el contrario, organizarse mediante la constitución comunal; ella debía convertirse en una realidad a través de la destrucción del poder de estado que pretendía ser la encarnación de esta unidad pero que quería ser independiente de la nación misma, y superior a ella, mientras que no era más que una excrecencia parasitaria de ella»[54]. Allí donde Marx ve en el estado a un parásito, Locke o Smith, o el propio Thiers, no obstante poco sujeto a la iluminación teórica, veían una necesidad virtuosa. Pero esta oposición no es más que aparente, porque todo el mundo está de acuerdo, en principio, para ver en el estado una excrecencia y, en segundo término, por deducción, para establecer una distinción clara entre por una parte el estado y por otra parte la nación. He ahí, y es conocido, el

54. In *La guerre civile en France*, París, 1968, pág. 43. En castellano *La guerra civil en Francia*. Aguilera. Madrid, 1976 (N. del T.).

presupuesto del liberalismo cuya significación resulta claro que Marx, aquí, no ha captado. Ella debe ser buscada en la *democracia*, que es la *forma* del estado liberal. Pero la democracia no es una excrecencia (parásita o útil), *ella es constitutiva de la nación* en el sentido que le da Smith: superficie de intercambio en donde la mercancía es reina y que forma, para el burgués, el *territorio de su soberanía*. Se ha visto lo que la sociedad civil mercantil suponía al estado por sanas razones que afectaban a la moralidad; se la ve ahora implicar al estado para que reine el orden político.

El estado democrático es pues, como ya se señalaba, la categoría política del entendimiento burgués. En consecuencia, no se podría entonces convertirlo únicamente en una excrecencia o, lo que es lo mismo, considerarlo separado de la sociedad civil. Semejante concepción, que vuelve a hacer del estado una «cuasi cosa», visible de algún modo, implica dos consecuencias que son, justamente, las características profundas del liberalismo: que la democracia política es inseparable del estado dado que la sociedad es el lugar en el cual los intereses económicos son a la vez conflictivos y complementarios; hay pues que prever un estado que, al no estar mezclado con lo económico, se ocupe de los derechos políticos. Se trata del estado guardián del orden moral y político. Además, al estar separado, no se halla implicado en los conflictos sociales, de manera que está investido del poder de preservar la paz civil: se trata del estado gendarme. Marx, a no dudarlo, no hizo suyos estos dos totems del entendimiento liberal, pero no negó tampoco el *principio* de ambos, a saber que la democracia es *posible* en el estado.

En este sentido, el socialismo tal como lo conocemos es el más perfecto producto del liberalismo; es, para retomar el término, su «excrecencia».

BIBLIOGRAFIA

Hegel: *Principes de la philosophie du droit* (1831), tr. fr. y notas de R. Dérathé, Vrin, París, 1975; referirse también a: *La société civile bourgeoise*, presentación y tr. fr. de J.-P. Lefebvre, Maspero, París, 1975. Véase en castellano *Principios de la filosofía del derecho*. Líneas. Buenos Aires y *La sociedad civil burguesa*. Claridad. Madrid, 1937 (N. del T.).

Locke: *Deuxiéme traité du gouvernement civil* (1690), tr. fr. Gilson, Vrin, París, 1967.
Macpherson, C. B.: *La théorie politique de l'individualisme possessif* (1962), tr. fr. M. Fuchs, NRF, París, 1971.
Marx, K.: *Le capital,* libro I: *Le développement de la production capitaliste,* tr. fr. J. Roy y el autor, Editions Sociales, París, 1950, 3 vol. En castellano F.C.E. México (N. del T.).
Montesquieu: *De l'esprit des lois* (1748), Garnier, París, 1969, 2 vol. En castellano *Del espíritu de las leyes.* Tecnos. Madrid, 1972. (N. del T.).
Ricardo, D.: *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817), tr. fr. Debyser, Costes, París, 1934, 2 vol. En castellano *Principios de la economía política y de la tributación.* Seminario y Ediciones. Madrid, 1973 (N. del T.).
Rousseau: *Du contrat social* (1762), intr. y comentarios de R. Dérathé, Biblothèque de la Pléiade, t. 3 de las OC, NRF, París, 1964.
Smith, A.: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), tr. fr. Garnier, ed. compendiada y prefacio de G,. Mairet, col. Idées, NRF, París, 1976.

4

EL TRABAJO Y LA INDUSTRIA: EL MARXISMO

por François Châtelet

En el transcurso del siglo XVII, Europa occidental, y, en primer término, Gran Bretaña, son el lugar de transformaciones sociales, económicas y políticas importantes a las que resulta cómodo designar como inicios de la revolución industrial. Es verdad que la inmensa acumulación de técnicas y de ideas consecutivas al período llamado medieval se ve de algún modo movilizada, concentrada y radicalizada por los múltiples movimientos que, en el siglo precedente, atraviesan y conmueven a las sociedades. Todo ocurre como si los trabajos pacientes de los artesanos y de los «técnicos», las reflexiones críticas de los filósofos desde Abelardo hasta Nicolás de Cusa, los ensueños suscitados por los relatos de los viajeros, los descubrimientos de todo tipo diseminados histórica y geográficamente, las riquezas amontonadas en las ciudades por los mercaderes y el clero experimentasen una catálisis y se convirtiesen en los elementos activos de una mutación

fundamental. En el último capítulo del tomo precedente se procuró describir las empresas que, de Leonardo da Vinci a Galileo y Descartes, de Colón a Pizarro, de Gutenberg a Torricelli, de Lutero y Müntzer a Carlo Borromeo, de Maquiavelo a Juan Bodino y Suárez, constituyen el renacimiento y los comienzos de la época clásica.

Lo que hay que subrayar aquí, a título de introducción a este análisis de la ideología de la primera sociedad que privilegia al trabajo y la industria, es que ésta, presa de los trastornos específicos ocasionados por su emergencia, tuvo que inventar sistemas de respuestas que conforman la *teoría política*. Por esta expresión hay que entender no, por cierto, la expresión de las ideas concernientes a la política, que es concomitante con la instalación de los primeros poderes centralizados —ciudad griega o imperio burocrático chino—, sino la elaboración de un modo autónomo de pensamiento que ha definido su propio campo de reflexión y sus objetivos. A este respecto, la obra de Thomas Hobbes es altamente significativa. En cierta manera, ésta se construye en la óptica tradicional, la legada por las doxografías platónica y aristotélica y por el tomismo: la filosofía política es concebida así, en un primer momento, como una continuación inferida por vía deductiva de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del hombre; pero he aquí que en el transcurso de la inferencia —el episodio se sitúa al comienzo del *Leviatán,* por ejemplo—, se produce algo que obstaculiza la buena marcha del razonamiento. El objeto político no se deja deducir; para asegurar su inteligibilidad, es preciso cambiar de registro; o, más precisamente, determinar un registro nuevo, el que ocupará esta realidad artificial monstruosa, este Dios mortal que es el Leviatán. En suma, se trata del orden político que impone su autonomía.

Esta invención de la *teoría política* en el seno de las producciones ideales —que se podría atribuir asimismo a *La república* de Juan Bodino, según otras modalidades—, y para la comprensión de las ideologías de la modernidad, es de una importancia considerable. En sus efectos, ésta es al menos tan decisiva como las construcciones doctrinales que determinaron la revolución en el campo de la física. Además, ella inaugura un estilo nuevo que va a alterar la investigación filosófica. El *homo politicus,* tal como lo definen aquellos a los que se conoce como los «teóricos del derecho natural», de Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau, es el primero de una larga lista de una genealogía de personajes (o de

actores) entre los cuales figuran el *homo sociologicus* o el *homo psicologicus,* de los que enorgulleció el siglo XIX, y el *homo oeconomicus,* que llega en segundo término y que se hace adulto en la época de las luces y del que se tratará aquí.

De hecho, la reflexión política y la reflexión económica son, ambas, ramificaciones, algo desfasadas en el momento de su emergencia, de una misma actitud frente a la realidad social. Ellas constituyen, una y otra, respuestas a unas preocupaciones que la nueva situación no permite evitar. A partir de los primeros decenios del siglo XVII, Inglaterra conoció sorprendentes desplazamientos de población y cambios profundos en las relaciones sociales que afectaron al conjunto del país: en la cima, violentas diferencias opusieron a los distintos poderes por cuestiones en las que se entremezclaban factores religiosos y factores propiamente políticos; la crisis, que se resolvió de manera violenta con la ejecución de un rey que había recibido la consagración, desencadenó fuerzas populares e ideologías disparatadas y extrañas[55]; y, pese a estos contratiempos (o gracias a ellos), el dinamismo de la sociedad no resultó afectado. Elemento de este dinamismo es que se quiera fundamentar en la naturaleza a la vez que en la razón *la soberanía legítima,* sea para atribuir esta última a un estado omnipotente, como Hobbes, para depositarla, como sir John Filmer, en las manos del descendiente de Adán, primer rey en esta tierra, o para otorgarla a una instancia superior establecida por los auténticos propietarios para que decidan acerca del interés general de velar por la defensa de la propiedad y del trabajo libres, como John Locke.

La reflexión política inglesa, pronto retomada por la *Aufklärung* europea, instala el marco institucional y jurídico de cuyo interior va a surgir el movimiento que estallará con oportunidad de la revolución francesa y de sus realizaciones históricas. A este respecto, afirmar que Locke es únicamente «el pensador de la burguesía» y que la revolución francesa no fue más que el instrumento de la clase burguesa, supone cometer un anacronismo, lo que, en estos temas, implica mentir de manera particularmente pérfida. Quizá resulte más pertinente señalar que los principios definidos por el autor del *Segundo tratado del gobierno civil* y aplicados parcialmente a partir de 1789 en Francia determinan el espa-

55. Cf. Ch. Hill: *Le monde à l'envers, les idées radicales au cours de la révolution anglaise,* tr. fr., París, Payot, 1977.

cio abstracto de lo que realizará el siglo XIX europeo: el estado-nación, del que, en muchos aspectos, desciende nuestro estado actual. En el interior de este marco, se produce otra transformación. El cambio total de las técnicas y la organización de la producción de los bienes materiales introducido en Inglaterra en el siglo XVII se impone pronto como la normalidad; el mismo se convierte en un modelo que se aplican a reproducir los «hombres de negocios» europeos nobles y plebeyos. Se conforma un nuevo poder, detentado por aquellos que poseen un capital y saben ponerlo al servicio de la industria y del comercio. El orden político es tal que este poder crece de manera autónoma; posible dadas las estructuras jurídicas, invadiendo las esferas gubernamentales, este poder adquiere una amplitud y un ritmo tan grandes que los conceptos legados por quienes se habían interrogado, sea positiva o normativamente, por la producción de las riquezas, se vuelven inoperantes.

John Locke abrió el camino señalando con fuerza el nexo existente entre el derecho de propiedad y la obligación del trabajo y, de modo más general —y contradictoriamente, tal como lo señalará Karl Marx—, entre la ocupación del territorio por la asociación de los propietarios y el deber colectivo de la producción de bienes. Tal como lo estableció con firmeza Max Weber[56], la ética protestante cambió profundamente la significación de la idea de trabajo que, de castigo, pasa a ser medio de asegurar la salvación y, pronto, será promovida al rango de esencia misma de la humanidad. La economía política clásica es la que va a desarrollar plenamente estos temas, a inscribirlos en un contexto filosófico y a derivar sus implicaciones políticas y técnicas.

El homo oeconomicus

El descubrimiento del *homo oeconomicus* influye profundamente en las ideologías modernas. El análisis de lo que supone y de lo que implica tal descubrimiento se encuentra en el estudio del texto fundador de la economía política «clásica», que a no dudarlo conviene citar. Ciertamente, las *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith —aparecido en 1776 en Edimburgo— no constituyen la primera obra en la que se trata de la división del trabajo social, del origen de la industria y del comercio y de los mejores medios para acrecentar la cualidad y la cantidad de los bienes puestos a disposición de la colectividad: de los libros III y IV de *La república* de Platón al *Tratado de economía política* de Antoine de Montchrestien (1616), pasando por las múltiples reflexiones dedicadas a las técnicas de administración del campo familiar o del tesoro real, los textos económicos son numerosos. Sin embargo, sean cuales fueren sus intuiciones, todos ellos siguen estando, para hablar como Adam Smith, *en el proscenio.* La ambición científica del filósofo de los *Sentimientos morales* es afirmada con claridad: «En las maravillas de la naturaleza, resulta raro que podamos descubrir claramente el nexo de unión; únicamente respecto a un pequeño número de ellas, al parecer, hemos admitido ver lo que ocurre detrás de la escena y, en consecuencia, nuestro asombro se colmó. Así es como los eclipses de sol y de luna, que en otras épocas excitaban más que ningún otro fenómeno celeste llevando a la sorpresa y al terror, no parecen ya extraños desde que se descubriera al nexo de unión entre ellos y el curso ordinario de las cosas»[57].

Smith aplica esta ambición a esta novedad, a este acontecimiento que es la transformación de las modalidades de la producción y del mercado de trabajo, en adelante tan activo que ella no puede dejar de imponerse al observador e ingresar en las preocupaciones de los gobernantes. La novedad no reside, por cierto, en que la producción de las mercancías implique su circulación: el trueque, el intercambio de las circunstancias de la naturaleza humana; tampoco reside en que la segunda operación surja de la búsqueda de un beneficio, unilateral o compartido. Ella consiste en que ahora es posible examinar estos fenómenos de manera tal que se puede aclarar sus principios y mecanismos. Ya los fisiócratas en Francia y, en particular, François Quesnay, en su *Cuadro económico**, publicado en 1758, habían mostrado, contra los economistas llamados mercantilistas, que la investigación eco-

56. *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* tr. fr., Plon, París, 1964. En castellano *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Premiá, México, 1979. (N. del T.).

57. *Essais philosophiques,* tr. fr., París, 1793, citado en la intr. de G. Mairet en los «Grands thèmes» a las *Recherches...* de Adam Smith, colección «Idées», NRF, París, 1976, a la que nos referimos constantemente en estas páginas.

* En castellano véase en Fontamara. Barcelona, 1974 (N. del T.).

nómica profunda exigía que se considerase una realidad bastante amplia que pudiese constituirse como objeto de encuesta y que, por consiguiente, se dejase de tomar como tema y criterio de la investigación, por ejemplo, las finanzas del estado. Así, el *Cuadro económico* enfocaba el conjunto de la producción del reino de Francia. Pero los fisiócratas, si bien negaban la actitud del cajero, se adherían a la del contable. La nación, para ellos, no es más que «un marco de referencia recibido, un dato contable práctico»[58].

Educado en las investigaciones de la teoría política, Adam Smith se consagra a la nación en tanto que tal, en tanto que es *un espacio de intercambio*. El hecho de adoptar como referencia la riqueza de la nación le permite, de este modo, evitar el empleo de esas abstracciones filosóficas que llevaron a los fisiócratas a considerar como único trabajo productivo a la agricultura y a descalificar a la industria, que no hace sino transformar lo que ya está ahí. Ahora bien, ¿qué aporta esta referencia a la realidad nacional? La respuesta a este interrogante está dada en las primeras páginas de las *Investigaciones...* con una admirable claridad. Adam Smith define ahí las categorías constitutivas de la economía política. Presentémoslas brevemente:

«El consumo anual de la nación es suministrado por el producto del *trabajo anual* de éste (debiendo pagarse las compras a otras naciones con una parte de este producto).

»Así pues, *la riqueza de la nación,* es decir la capacidad que ella tiene para satisfacer las necesidades de cosas necesarias o cómodas, es función de la relación entre este producto del trabajo y el número de los consumidores.

»Ahora bien, esta propia relación depende de dos factores: "la habilidad, la agilidad y la inteligencia... en la aplicación al trabajo" y "la proporción entre los que se ocupan en trabajar útilmente y los que no."»

Según Adam Smith, el primer factor es el más importante. Prueba de ello es la «economía» de los salvajes[59], en la que la mayoría trabaja, pero sin aplicación, permaneciendo todos en la pobreza. Por el contrario, las naciones civilizadas —industriosas e industriales— tienen un gran contingente de ociosos, pero producen mucho y siempre producen más. Debe resolverse un primer

58. G. Mairet: *op. cit.*

59. Sobre el error histórico generalizado en cuanto a la pretendida «economía de subsistencia» de los pueblos primitivos, cf. el t. I, 1.ª parte cap. I y las referencias que allí se hacen.

interrogante: ¿a qué se debe esto? (tal es el objeto del *libro I*).

«La cuestión de la proporción entre los que hacen un trabajo útil y los que no lo hacen remite a la de la cantidad de capital que puede emplearse y el uso que se le pueda dar, con el fin de ofrecer empleos a los trabajadores. Importa, pues, interrogarse sobre la naturaleza de este capital, sobre su acumulación y sobre su reparto (objeto del *libro II*).

»El uso del capital puede efectuarse de distintas maneras: la historia demuestra que determinadas naciones prefieren invertir en "la industria del campo", otras en "la industria de las ciudades". Resulta indispensable el análisis de las circunstancias que condicionan esta elección. (*Libro III*).

»También deben examinarse las justificaciones teóricas que se dan en esta materia (*libro IV*).

»Dado que hay un soberano que se encarga de administrar el interés de la colectividad, ¿cuál puede y cuál debe ser su ingreso? ¿Cómo debe administrarlo? (*libro IV*)».

Tras determinar estas categorías y estos problemas, el análisis de Smith, en el que se entremezclan con habilidad demostraciones abstractas y datos empíricos, termina definiendo un determinado número de nociones clave. De este modo, tras haber mostrado cómo la división del trabajo acrecienta no sólo la productividad, sino que incluso incita a la invención técnica, después de haber fundamentado la distinción entre el *valor de uso* de un bien, y su *valor de cambio,* tras haber reflexionado sobre lo que hace efectivo el intercambio, lo que Marx denominará «el equivalente general», su análisis se dedica a descubrir lo que constituye *el valor* de una mercancía en el intercambio. La duda de Adam Smith es constante. Por cierto, *es el trabajo el que mide el valor* (la originalidad de esta perspectiva es considerable: los principios empíricos de la economía mercantilista resultan barridos). Sin embargo, el trabajo, «única medida real», es ora entendido como *trabajo ahorrado* —el trabajo al cual el usuario habría debido someterse para producir el bien que él adquiere—, ora como *trabajo encarnado* —la suma de todos los trabajos que, de algún modo, están incorporados en la mercancía.

Asimismo, las *Investigaciones* hesitan entre una concepción cuantitativa de la medida del valor del trabajo —indicando que el salario dado al productor tiene como finalidad permitirle reconstituir sus fuerzas de trabajo y que, en una sociedad determinada, tiende a instituirse en una especie de punto de referencia que es el

trabajo social medio—, y una concepción cualitativa que introduce una apreciación muy subjetiva de «la agilidad y la habilidad» de cada cual. Esto no significa que no siga consideraciones objetivas. De tal manera que, por último, en el precio de una mercancía participan, en partes variables, tres elementos: el salario pagado al obrero, la ganancia de quien detenta el capital y la renta que le toca al terrateniente. Hay, pues, un *precio natural,* en unas condiciones dadas, alrededor del cual gravita el *precio del mercado,* que resulta de las variaciones de la demanda. Es notable, por otra parte, que a propósito de la ganancia capitalista, Adam Smith se esfuerce en legitimarla .. mediante un trabajo presente o pasado (se muestra menos amable con los terratenientes).

Porque lo esencial está ahí. Si no resulta posible seguir aquí con el desarrollo del análisis fundacional de las *Investigaciones,* hay que subrayar que su aporte principal consiste, por una parte, en tomar por objeto la nación unificada en tanto que estado soberano, pero también y sobre todo, al concebir el territorio nacional como lugar del intercambio, en revelar que en la raíz de todo intercambio se halla la producción de lo que se intercambia, producción de la mercancía, y por consiguiente, *trabajo* y *medios de producción,* es decir, capital. ¡He ahí lo que está detrás de la escena!

Eso equivale a decir que el filósofo y moralista Adam Smith, que se suscribe a una visión optimista, mucho más matizada de lo que con frecuencia se la describe— y con la idea propia de su siglo de una armonía de la naturaleza que abarca a la naturaleza humana—, es mucho menos innovador que el economista. Al igual que Descartes[60], ciento cuarenta años antes promotor de la revolución copérnicogalilea, fue el iniciador de la concepción moderna de la racionalidad científica como intento de dominación de la naturaleza por parte del hombre, así como John Locke[61], a fines del siglo precedente, definió una nueva noción de la libertad práctica como derecho imprescriptible —y esto contra la noción que los metafísicos daban de ello—, así también Adam Smith puso en evidencia una dimensión hasta entonces secundaria o relegada de la realidad del hombre: el hecho de que éste es, fundamentalmente, un trabajador y que en tanto que trabajador (o

60. Cf. t. II, IV, 2.
61. Cf. más arriba, t.III, II, 3.

como «intercambiador», pero esto supone lo otro) ingresa de manera decisiva en la relación social. Tal es su estatuto objetivo.

Con frecuencia, resulta de buen tono subrayar las insuficiencias de las *Investigaciones...:* éstas habrían zozobrado en la abstracción metafísica descuidando los factores subjetivos, se dice por un lado; por otro, se afirma que ellas habrían hipostasiado cual esencia eterna de la naturaleza humana las formas históricas del capitalismo privado, por una parte, y habrían aceptado sin crítica la idea de una regulación automática del mercado, por la otra. El que el filósofo Adam Smith haya creído con demasiada buena voluntad en la armonización de las condiciones de producción y que a este respecto el análisis pesimista de David Ricardo esté más justificado que el suyo, es algo indiscutible. En cuanto a la dominación del capital —sea el administrado a la manera capitalista o a la manera socialista—, ¿puede dudarse, al ver el mundo actual, de que esto sea una «intuición» penetrante?

El estado según Hegel

La teoría política del siglo XVII procura pensar el estado nuevo; la economía política se esfuerza por hacer inteligible esta nueva formación resultante de la fusión entre el marco estatal y las transformaciones de la nación. Interviene la revolución francesa, que realiza, acaba, inventa y lo trastorna todo; y también el imperio napoleónico, que administra, en una mezcla de terror y de libertad, lo antiguo y lo nuevo, dando estructura al estado-nación. En la comprensión de este elemento histórico, la importancia del pensamiento de Hegel es doble. Por una parte, el filósofo de Berlín se asigna la tarea de organizar esta abundancia de nociones, el poner en orden las ideas y los acontecimientos, apareando unos con otros: es el primer pensador sistemático del estado-nación; apunta explícitamente a enseñar a sus contemporáneos cómo deben éstos entender su propio estatuto, en su vida privada, en su actividad profesional y en su ejercicio de ciudadanos; considera a esta enseñanza como el único camino que puede permitir pasar del estadio actual al estadio último, que es el del estado mundial. Ahora bien, ocurre que esta enseñanza, en tanto que tal, acaba triunfando: siembra la inteligencia europea, desde Marx —que se separa brutalmente de ella, pero que en ella se inspira— hasta los funcionarios que, con Bismarck, habrán de

organizar el II Reich alemán; y, de ahí, a Lenin y a Carl Schmitt[62]; de esta manera, suministra material e ideologías diversas y opuestas...

¿Cuál es la *posición política* de Hegel en su época? Indudablemente, la de un pensador liberal, alejado de todo exceso, deseoso de la unificación de Alemania bajo la autoridad de un reino de Prusia que habría de comprender la ventaja que extraería de su apertura a las nuevas ideas: monarquía constitucional, administración controlada e industrialización. Sin embargo, su *pensamiento político* le lleva, como ya se verá, a concebir esta transformación como empresa *del* estado: Hegel —pensador que cree haber llegado al saber absoluto— se sitúa resueltamente del lado de los gobernantes (esto importa si se quiere entender la oposición de Marx). A esto se debe el que, como doctrina del estado-nación, pueda situarse legítimamente al hegelianismo como un límite del que la teoría de John Locke sería el límite opuesto. Todo ocurre como si el estado liberal, desde entonces, oscilase entre una concepción lockiana, que tiende a reducir la intervención del poder central al mínimo exigido por la gestión de los negocios comunes, y la hegeliana, que no concibe otro motor para el desarrollo racional de la sociedad que el estado intervencionista.

De hecho, el punto de partida de la reflexión política de Hegel es, ante todo, la comprobación del éxito del modelo napoleónico. El emperador fue vencido, pero impuso a Europa la noción de la centralización administrativa, militar y jurídica del territorio nacional por parte del poder soberano. Es, luego, el fracaso de «todas las filosofías pensadas que pretendieron enseñar a los pueblos cómo deben gobernarse»: la teoría sólo tiene por función el hacer conocer lo que la historia realiza. Además, hay que renunciar a toda utopía, a toda reconstrucción de un estado de naturaleza o de un derecho natural. La única materia del pensamiento es la historia. Planteado esto, ¿cómo entender el estado moderno? Hegel expone el saber en política en los *Principios de la filosofía del derecho,* texto que publica en 1821. Su análisis es tan notable y penetrante que al leerlo hoy se acaba pensando que las «previsiones» hegelianas, que sólo eran presentadas como conocimientos, describen lo que nuestra época realizó ampliamente.

62. Teórico de la concepción contemporánea del partido como fuerza histórica determinante, cf. *La théorie du partisan,* tr. fr., Calmann-Lévy, 1972. En castellano *La teoría del partidario.* Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1966 (N. del T.).

(1) Las diferencias hist. explican las diferencias conceptuales

En cuanto a la «moralidad subjetiva», es decir, a la cuestión de la conducta individual —parte central de la obra en la que no se insistirá aquí—, Hegel sigue las lecciones de Emmanuel Kant: pero les reprocha el haber establecido que el sujeto oral pudiese realizarse en su elección inteligible de la autonomía[63]. El hombre no podría realizarse en su esencia, en su racionalidad, sino como ciudadano. Pero esto no supone, *al fin de cuentas,* que él pueda conocerse como tal. El se aprehende ante todo —y he aquí la primera capa de la sociedad que, por abstracción, Hegel examina— como elemento de una *familia.* Lo que caracteriza a la familia es el *patrimonio,* así éste consista en la posesión de propiedad o, únicamente, en la existencia de hijos (caso del proletario). El derecho privado regula la gestión del patrimonio. Buen discípulo de Locke, Hegel muestra —sin buscar la menor justificación ya que hay ahí, para él, un antecedente— que justicia e injusticia, en el derecho privado, se definen únicamente en relación con la propiedad. Ser delictuoso o criminal es infringir las leyes que corresponden a la libre disposición por cada uno de sí mismo y de su haber. En suma, refiriéndose a la familia burguesa tal como ella se manifiesta en ese primer tercio del siglo XIX, Hegel expresa abstractamente lo que la novela balzaciana va a describir con tanto arte y vigor.

El segundo nivel de la moralidad objetiva es el de lo que los *Principios...* llaman la sociedad civil, teniéndose en cuenta que el término alemán correspondiente significa a la vez esto, pero, también «sociedad burguesa». Esto es lo que nosotros denominaríamos, hoy, el *dominio económico.* Se trata, en efecto, de la vida, de la sociedad en tanto que en ella se produce, se intercambia y se consume bienes. Recordando los análisis de los economistas, Hegel considera que la sociedad civil conforma un sistema, que cada profesión remite a todas las otras practicadas en el territorio nacional y que, a partir de ahí, hay solidaridad de hecho. Sin embargo, este sistema está atravesado por contradicciones que afectan a la naturaleza misma de la sociedad civil. Estas contradicciones ineluctables, que, caso de agravarse, pueden volverse peligrosas para la colectividad, son al mismo tiempo, condiciones del progreso económico. Hegel, pesimista como Ricardo, entiende que el conflicto es la ley misma del capitalismo y el principio de su dinamismo. Analiza tres tipos de estas contradicciones insupera-

63. Cf. más arriba, t.III, II, 1 (págs. 79 y ss.).

bles: las que oponen a los individuos en el interior de una misma profesión, las que oponen a las profesiones unas con otras, las que oponen a ricos —que cada vez se vuelven más ricos— y pobres —que cada vez se vuelven más numerosos y más pobres—. Ciertamente, la sociedad civil inventa técnicas para remediar estos contratiempos: aprovecha las guerras entre naciones para conquistar nuevos recursos o mercados, se lanza a la colonización. Pero, en tanto que tal, es incapaz de superar sus fructuosas discordias. Se impone la necesidad de que una intervención soberana: la del estado, que es «la razón hecha acto». Desde el primer emperador de China, desde la ciudad griega, el estado siempre tuvo esta función trascendente. Pero las condiciones históricas eran tales que los gobernantes no podían conocer esta esencia. Este conocimiento resulta posible con la situación moderna (todavía es necesario, piensa Hegel, que la conciencia de los dirigentes pueda acceder a él). Hegel, en su exposición que no quiere ser más que una descripción, sigue siendo muy prudente. Dado que se necesita una encarnación de lo soberano, hay que reconocer el principio monárquico, que no es peor que cualquier otro. Pero, si el monarca es árbitro en última instancia, es un ciudadano entre los otros y sigue estando sometido a las leyes del estado. En verdad, el realismo hegeliano casi no presta atención a los problemas constitucionales: lo que le importa es la práctica gubernamental. Ahora bien, en este campo se muestra a la vez intransigente y original. En su opinión, hasta aquí a despecho de la razón, las instancias que detentan el poder de decisión central han sido «elegidas». Ni el poder guerrero, ni la antigüedad de cuna, ni el sorteo, ni la elección popular, ni ninguna combinación de estas modalidades le otorgan *competencia*. El cuerpo de dirigentes debe ser competente. Al menos así es como debería ser conocido. Al modernizar la óptica platónica, Hegel se convierte aquí en el campeón de la tecnoburocracia, basando el reclutamiento de los funcionarios estatales en una enseñanza y una selección destinadas a orientar jerárquicamente a «los especialistas de lo universal estatal».

Encarnada por el monarca, la soberanía absoluta del estado se ejerce en y por la administración de la sociedad civil, empleándose, si es preciso, la conciliación: se prevé órganos —«las cámaras profesionales o locales»— en los que los especialistas se esfuerzan por aparear el interés superior de la colectividad con los intereses particulares de los miembros de la sociedad civil, dándose por

sentado que estas cámaras son menos el lugar de las decisiones que el de las informaciones y las explicaciones. Esto ya es así, explica Hegel, pero como no se sabe, no se logra sacar partido de esta modernidad naciente.

Tal es el estado, según el filósofo de Berlín. Poco importa su sueño del estado mundial que, tras guerras crueles, ¡completará el recorrido de la humanidad y realizará la sociedad transparente! Resulta muy interesante observar que, en muchos aspectos, los estados actuales, más de un siglo y medio después, concuerdan con este modelo. Y espíritus lúcidos, de ningún modo reaccionarios, como Alexandre Kojève[64] y Eric Weil[65], consideran que, en el fondo, nada hay que corregir en este análisis de la forma plenamente desarrollada del estado-nación, excepto en lo que concierne a las relaciones internacionales y a su repercusión en el orden interior de los estados históricos.

Acerca del equívoco de Marx: liberación social o racionalidad industrial

Así pues, puede afirmarse, simplificando, que después de la teoría política de John Locke y el análisis económico de Adam Smith, el hegelianismo constituye una nueva justificación, más profunda y más sintética, de ese estado laico e industrial, de estructura jurídico-administrativa unificada, nacido en Europa occidental en el siglo XVII. La fuerza demostrativa de los *Principios de la filosofía del derecho* reside en que éstos no niegan de ninguna manera ni las crisis de la sociedad civil ni las guerras entre naciones y en que integran la negatividad en el curso dramático, pero finalmente triunfante, de la humanidad. El momento destacado de este análisis es la teoría misma del estado como la razón hecha acto. La disposición jerárquica adoptada por el texto apunta a probar que el estado es la verdad de la sociedad y que, al mismo tiempo, su realización moderna es en sí la verdad de la historia.

Ahora bien, esta filosofía política orgullosa choca con la contestación. La de Sören Kierkegaard, que aboga por la subjetividad ávida de infinito; la de Friedrich Nietzsche, que combate al nuevo

64. *Introduction à la lecture de Hegel,* NRF, París, 1948; 2.ª ed., 1962.
65. *Philosophie politique,* Vrin, París, 1956.

ídolo, el estado, y a su antiguo y nuevo testamento, la filosofía sistemática y la ciencia experimental. Pero la contestación que importa aquí es la que desarrolla Marx, en la medida en que ésta se encuentra en el origen de un conjunto teórico que con el nombre de *marxismo* fue adoptado por las organizaciones obreras de Europa desde fines del siglo XIX y que, en tanto que tal, fue invocado como fermento de la revolución bolchevique y como doctrina oficial del estado soviético y, desde entonces, por otros estados adheridos al «socialismo científico».

De hecho, el cuestionamiento radical del hegelianismo operado por Marx a partir de los años 1843-1844 —recordemos que Hegel muere en 1831 y que, hasta el acceso al trono de Prusia, en 1840, de Federico Guillermo IV, que reinstala la monarquía absoluta y expula a los liberales de la universidad, su enseñanza domina a la intelectualidad alemana—, es, al menos como síntoma, uno de los acontecimientos más importantes de la ideología europea moderna. Su vigor es grande, indiscutible su rigor, pero su significación es singularmente ambigua. Además, conviene seguir meticulosamente el derrotero por el cual el joven Marx, lector asiduo de Hegel, se separa del maestro y define así un punto de vista de singular originalidad.

El asunto comienza precisamente con el fracaso histórico de la política de Hegel y con la comprobación de que quienes desean retomar esa bandera de lucha no logran sino una crítica abstracta e ineficaz. Nada en el desarrollo del estado prusiano, nada en el estatuto de las sociedades más adelantadas, inglesa y francesa, manifiesta algún progreso de la racionalidad. Allí, las libertades siguen siendo burladas, aquí la miseria y las revueltas de la clase obrera se acrecientan. En cuanto a los «hegelianos de izquierda» —de los que Marx formó parte a su llegada a Berlín—, se encierran en una crítica estéril del «estado de cosas alemán». Su error consiste en el fondo, señala Marx, en no ser suficientemente hegelianos: toman los *Principios...* por un modelo a realizar, óptica idealista (o utópica) que Hegel nunca habría aceptado. Hay que hacer caer a este último en las redes de su propio rigor: su realismo político le condujo a afirmar que lo que es falso en la práctica no podría ser verdad en la teoría. Ahora bien, el conocimiento que pretendía dar de la esencia del estado en tanto que árbitro soberano de los conflictos de la sociedad civil es falso, ya que la impotencia y sus consecuencias, la violencia y la arbitrariedad del estado se fortalecen. Así pues, hay que reconsiderar cuidadosamente la descripción hegeliana para saber si ella posee esa «verdad» que pretende.

Marx se dedica a esta tarea, y los resultados que obtiene le llevan a romper con el hegelianismo, incluso el de izquierda. Si se quiere aprehender la naturaleza de la sociedad moderna, hay que invertir la pirámide construida por Hegel. El Estado no es esa instancia superior, que realiza, haga lo que haga, recta o equivocadamente, la razón. Es, como todo lo que es en este mundo social dominado por el capital, una *propiedad*, la propiedad de los propietarios de tierras, de manufacturas, de capital bancario, etc. Su función consiste en mantener esta propiedad y, como esto es exigido por la regla del juego capitalista, en promover el aumento de sus beneficios. Es un organismo de dominación que emplea la ley, la policía y el ejército para que perdure la explotación de aquellos que sólo tienen su fuerza de trabajo para alquilarla, con el fin de asegurar su supervivencia, a quienes poseen los medios de producción. En cuanto a las contradicciones que atraviesan a la sociedad civil, resulta ilegítimo reducirlas a una sola esencia lógica. Los conflictos que oponen a los fabricantes o los comerciantes unos con otros no son de la misma naturaleza que la lucha de clases que enfrenta a proletarios y capitalistas. Los primeros son las consecuencias de la anarquía del sistema económico basado en la propiedad privada; la segunda es el principio de este mismo sistema y la señal de su crueldad.

La descripción de Hegel es falaz. Enmascara la realidad de la sociedad. Hay que subrayar aquí un punto importante: el Marx que critica la teoría hegeliana del estado (y, por consiguiente, a través de ésta los enunciados fundamentales del estado liberal de John Locke y sus aplicaciones en las diversas constituciones proyectadas o aplicadas por la I República Francesa) y que descubre la lucha de clases como hecho histórico decisivo —ese Marx que no es el joven Marx, pero que conservará estas ideas directrices hasta el fin de su vida, aun cuando no sean ellas las únicas en conducirle— se niega a situarse, al igual que Hegel, en el punto de vista del estado, es decir, en el punto de vista de los gobernantes —de los propietarios—: se sitúa en la sociedad civil, y por tanto, del lado de los dominados. En cierta manera, se trata de la sociedad, desgarrada por el conflicto de clases, que habla, y que habla contra el estado, contra la autoridad que organiza materialmente la sociedad de explotación.

Una vez definida esta perspectiva, Marx y Engels se empeñan,

desde entonces, en tres tareas que se niegan a separar. Se trata, por una parte, de extraer de estos análisis su consecuencia lógica. Hegel no se equivocó por loco o avieso. Por realista que quisiese ser, ocurrió que se equivocó. Importa, pues, que se despeje la razón de su «mentira». Por otra parte, conviene proseguir el estudio del funcionamiento de este sistema económico y de las justificaciones que del mismo da precisamente esa invención del siglo XVIII que es la economía política: conviene explicar la causa del beneficio, que es «el alma» del capitalismo. Por último, para completar estas dos tareas intelectuales, hay que salir del espacio alemán que, en muchos aspectos, es arcaico, y conocer los movimientos de la sociedad, no solamente mediante la investigación de la contabilidad de los industriales, sino también mediante la comprensión de las acciones obreras contra la miseria y las condiciones espantosas del trabajo.

A este objetivo responde la constitución en Bruselas —tras haber expulsado la policía francesa a Marx y a Engels— de las «Oficinas de información obrera». Objetivo de esta organización es el poner en relación a unas y otras distintas fuerzas proletarias que, en Europa occidental, se rebelan, con el fin de ampliar la experiencia y coordinar el movimiento. Por este medio, Marx y Engels habrán de relacionarse con la «Liga de comunistas», cuyo congreso de 1847, al preparar la formación de un «partido comunista», dará a los dos investigadores militantes la ocasión de exponer sus ideas en el *Manifiesto del partido comunista,* editado como documento de síntesis al año siguiente. Hay que destacar que estas distintas empresas no tienen por finalidad la organización de un partido, en la significación actual del término. Lenin es quien dará la fórmula —tomada del ejército prusiano y de la policía zarista— del partido «marxista». Lo que por entonces se pretende —y éste será todavía el caso en el principio de la fundación de la «Asociación internacional de trabajadores», llamada Primera Internacional, en 1864— es una reunión de todas las fuerzas proletarias con el propósito de abolir el régimen capitalista.

La primera tarea es propiamente filosófica. Y, sin embargo, en cierto modo ella se sitúa como ruptura con todo el pasado de la filosofía. Según Marx, el error de la filosofía sistemática —de la que el hegelianismo representa su forma más acabada— consiste en haber postulado que, mediante la reflexión, el trabajo lógico, la acumulación de los conocimientos, es posible acceder a un lugar, el lugar de la verdad, a partir del cual sería posible

alcanzar juicios infalibles que determinen universalmente y de una vez para siempre lo que es y lo que debe ser el ser, el hombre, la sociedad. Lo que muestra el ejemplo del más sabio y el más profundo de los filósofos es que «toda filosofía es hija de su tiempo» —frase que, paradójicamente, ¡es del propio Hegel! o, de modo más general, que toda teoría es teoría de la práctica. Esto quiere decir que el momento teórico —el de la idea, del enunciado conceptual— se sitúa siempre como reflexión de una práctica determinada y que, por consiguiente, si bien es posible elaborar conocimientos verdaderos— verificados lógica y prácticamente—, es falaz, a partir de ahí, pretender agrupar estos conocimientos en una doctrina cerrada que afirme sobre todas las cosas lo que es de una vez por todas.

Hegel reflexionó con exactitud la práctica del estado burgués. Pero este saber político, que él creyó exhaustivo, le ocultó la sociedad civil, es decir, el fundamento económico de ese estado. La ventaja del punto de vista que le permitió a Marx desarrollar su crítica consiste en ser más *concreto,* en el sentido hegeliano: el mismo réune, combinándolos, la realidad represiva del poder burgués, la explotación económica debida al régimen capitalista y el hecho histórico de la lucha de clases. La «ganancia» teórica resulta del hecho de que lo teórico se aplica a una práctica, se conoce como tal y se esfuerza, por esto, por tomar a su objeto en sus múltiples determinaciones. En esto, por otra parte, consiste, en esta primera óptica, todo el materialismo de Marx, ese materialismo que ulteriormente recibió, por parte del propio Engels, tanta demagogia doctrinal. Porque no se trata, para Marx, crítico de la lógica de la filosofía, de reconstruir un nuevo sistema del mundo y del hombre. Ser materialista supone afirmar que el punto de partida de la reflexión o, con mayor precisión, el referente al cual ésta retorna infaltablemente con tal que pretenda ser concreta, en el sentido empleado más arriba, es la práctica considerada en su materialidad social. Las *Tesis sobre Feuerbach* subrayan claramente esta sujeción: la materia de que se trata no se reduce a la que define la filosofía especulativa, materialista o no. Ella es, a la vez, aquello en que consiste la práctica social y aquello contra lo cual ella lucha, es decir, actividad corporal de transformación de lo real y de sí.

Esta dimensión del pensamiento de Marx, que va a empobrecer la lectura de Engels —con el consentimiento tácito de Marx, hay que señalarlo—, niega por adelantado toda formalización

doctrinal, y por consiguiente, toda exposición sistemática. Ella es esencialmente polémica, ya que tiene por objetivo el recordar que la filosofía pasada, que, en su conjunto, se sitúa en la perspectiva de los gobernantes o de los dueños de la palabra, es idealista en tanto que el concepto o la representación sustituye a la cosa y la teoría a la práctica. Esta actitud que Marx toma ante la filosofía doctrinal es también la que adopta respecto a una «ciencia» nueva: la economía política. No es posible seguir aquí la crítica que efectúan Marx y Engels de las doctrinas de Smith, Ricardo, Malthus, Sismondi. Ambos se entregan, aparentemente, a una simple operación de clarificación concerniente a la naturaleza y la medida del valor, la medida del salario, la función de la moneda, la relación valor/precio, etc. Sin embargo, este trabajo de crítica meticulosa tiene como finalidad el resaltar lo que la economía política pasa por alto o explica de manera apresurada: la causa del beneficio, motor del sistema capitalista.

De hecho, ellos muestran que las insuficiencias y los errores del discurso científico se desprenden de que sus autores están decididos, de algún modo, de antemano, a ahistoriar la realidad, a considerar que lo que hoy es, es eterno. Adam Smith no quiso ver, declara Marx, que el modo de producción capitalista es un elemento histórico que instituye relaciones de producción y mecanismos de explotación singulares; él lo consideró, desde el comienzo, como un elemento normal correspondiente a la evolución de las técnicas, con sus ventajas —numerosas— y sus defectos —menores y susceptibles de ser corregidos—, y sin que oculte ningún secreto. Ahora bien, hay un secreto, ya que el capitalismo puede presentarse como la expresión más desarrollada de la racionalidad económica y que, al mismo tiempo, instaura un sistema de una dureza inaudita, que condene a la mayoría de la población a la miseria y engendra crisis y guerras masivas. La primera parte del *Manifiesto del partido comunista* resulta curiosa, a este respecto, ya que, por una parte, canta alabanzas a la burguesía manufacturera y conquistadora, que supera con la amplitud de sus construcciones todo lo que la humanidad pudo realizar hasta entonces, y, por otra, compromete, dada la necesidad misma de su sistema, lo que ella construyó.

De este modo, la crítica del texto de la economía política es, al mismo tiempo, la refutación del capitalismo. Ella descubre que el beneficio tiene su origen en el *sobretrabajo* arrebatado por la burguesía al proletariado; ella pone en evidencia el hecho de que

el único medio de suprimir esta situación, fuente de desórdenes monstruosos, es la constitución de un orden económico en el que fuese posible reducir la jornada de trabajo en la medida de la progresión de la eficacia técnica de los medios de producción; este orden económico es el *comunismo,* cuya primera etapa es la toma del poder por el pueblo «en armas» que tenga como decisión inicial la socialización de los medios de producción. El primer libro de *El capital* contiene, a la vez, una teoría de la civilización mercantil, matriz de la civilización industrial (la primera sección), una crítica de toda ciencia económica que razone sobre ese ser abstracto que es el *homo oeconomicus* y, como perspectiva, un programa revolucionario.

Asimismo, el sentido del materialismo histórico es el que, entendido en sentido estricto, es menos «la ciencia de la historia» que un *otro* análisis de la historia, que se situaría no en la óptica de los jefes militares, de los estados y de los archivos administrativos, sino en la de los dominados, o, al menos, les daría la palabra. Ahora bien, salvo para el presente o para el pasado reciente, tal análisis es difícil de efectuar en la medida en que las huellas dejadas por el pasado atestiguan acerca de la clase dominante y su punto de vista. Además, el materialismo histórico, en particular cuando es aplicado a la actualidad, como lo hace Marx en *Las luchas de clases en Francia* (*1848-1850*)* o en *La guerra civil en Francia*— es un constante recuerdo de la existencia de aquéllos y de lo que olvida el historiógrafo oficial, los pueblos, la vida cotidiana, los cuerpos comprometidos en los contratiempos del placer, el trabajo y la muerte.

En verdad, es para preguntarse cómo a partir de semejante empresa que niega toda doctrinalización filosófica, que, al rechazar la economía política clásica, cuestiona toda ciencia social y discute la objetividad de sus «objetos», que acumula conocimientos y demostraciones no para construir un saber sino para ayudar al éxito de acciones ya comprometidas, pudo nacer una concepción puesta en ridículo por el sufijo *ismo,* que es la propia señal de un sistema. Resultaría muy tranquilizador para el espíritu el que se pudiese determinar una fecha —¿1843? ¿1857? ¿1864?— que señalase la aparición del marxismo doctrinal; o designar un responsable —¿Engels? ¿Kautsky? ¿Plejanov? ¿Lenin? ¿quién?—; pero ¡ay!, no hay nada de eso. A partir de los primeros escritos,

* Véase en Ayuso. Madrid, 1975 (N. del T.).

mientras se desarrolla la dirección que se acaba de señalar, otra se manifiesta con igual potencia. Cae de su peso que, en el espíritu de su autor, ambas están ligadas y que las pruebas suministradas proceden de una y de otra. No está prohibido, no obstante, si se considera aquello en lo que se han convertido los marxismos y aquello para lo cual son utilizados hoy, el proceder por «abstracción mental» e intentar discernir esas dos direcciones.

Se ha analizado la primera, fundamentalmente antidoctrinal. La segunda está presente con aquélla, y esto hasta 1883. Mientras que elabora una crítica política de la política hegeliana, Marx sigue siendo profundamente tributario de un elemento decisivo del pensamiento de Hegel: la *filosofía de la historia*. Sigue siendo, de este modo, tributario de su tiempo, y es sabido que el siglo XIX no fue avaro en esas construcciones, a medias conceptuales, a medias artificiosas, que piensan la historia de la humanidad «como la de un solo hombre» y definen un comienzo, un fin y un sentido del porvenir de las sociedades. Una filosofía de la historia materialista; también en este sentido se puede concebir al marxismo. Marx toma de Hegel la idea de que el progreso dramático es obra de la negatividad: pero allí donde el filósofo hace actuar al espíritu, él ve la lucha de los siervos de todos los siglos y, singularmente, en la sociedad burguesa, a los que producen y están reducidos a la alienación extrema: los proletarios. Hay en el marxismo (de Marx) un mesianismo del proletariado, cuyo intérprete más profundo será Georg Lukacs en *Historia y conciencia de clase*[66], y que sirve, todavía hoy, para encubrir retóricamente las prácticas autoritarias del estado soviético o sus maquinaciones imperialistas. Por el mismo motivo, las guerras, según Hegel, son sustituidas por las revoluciones, la última de las guerras por la revolución final y el estado mundial de la satisfacción universal por la sociedad comunista finalmente transparente.

Este mesianismo tiene una consecuencia política. Si es cierto que hay un sentido de la historia (y que este sentido es inteligible, para los que saben —para los hegelianos— o para los que se encuentran en el campo del proletariado —para los marxistas—), entonces resulta posible decidir lo que va en un sentido y en el contrario. Engels no hesitaba en vilipendiar a las revueltas nacio-

66. Tr. fr., Ed. de Minuit, París, 1956. En castellano véase *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo. 1975 (N. del T.).

nales de los esclavos del sur, que afectaban al correcto crecimiento de la clase obrera alemana en el recto curso de la revolución; Lenin y Trotski condenaban a los rebeldes de Cronstadt; Stalin «deskulakizaba» y hacía instruir los procesos de Moscú; la Unión Soviética se cubría de campos de trabajo forzado y los hospitales psiquiátricos son numerosos. Sería absurdo imputar a Marx estas consecuencias desastrosas, ya que precisamente el proletariado no se halla en el poder en la Unión Soviética; ésta es un estado militarburocrático. Sólo queda por decir que la propensión mesiánica induce al poder inquisitorial de una iglesia...

Y tiene también una consecuencia estratégica. Para entenderla adecuadamente, hay que señalar que Marx —esta vez, se trata de una evolución— se deja seducir poco a poco por los progresos de las ciencias experimentales, físicas y biológicas. No protesta cuando Engels construye —con la más absoluta arbitrariedad— una dialéctica de la naturaleza como introducción a la historia dialéctica de las sociedades. Los libros segundo y tercero de *El capital,* editados después de su muerte, atestiguan el deseo de construir, contra la economía clásica, una economía política científica. A partir de entonces, la filosofía de la historia materialista se va a teñir de positivismo. El materialismo histórico adquiere entonces su cariz doctrinal: la historia, en el sentido trivial del término, se explica «en última instancia» por la causalidad económica, las superestructuras ideológicas, políticas, jurídicas, por la infraestructura. De este modo, Marx, poniendo entre paréntesis la acción política, afirma que la revolución no puede estallar sino «cuando las fuerzas de producción (nuevas) entren en conflicto con las relaciones (viejas) de producción». Una interpretación literal de semejante enunciado tendrá sobre la II y la III internacional efectos catastróficos.

El texto de Marx (y de Engels) está, pues, atravesado por estas dos corrientes, una que lo sitúa como teórico y como militante de las luchas obreras contra la explotación capitalista y la dominación de los estados burgueses, otra como fundador de una nueva concepción total del mundo centrada en una filosofía de la historia dogmática y positivista. No es hasta su acción como dirigente de la Asociación internacional de trabajadores, fundada en 1864, cuando traduce esta dualidad suya. En las discusiones, se muestra ora como el concentrador de todas las rebeliones, desconfiado en relación con los programas, ora como un temible doctrinario que manipula, entre otros, contra los bakuninistas, los rayos



de la exclusión. Esta equivocidad, molesta pero real, explica probablemente por qué, en nuestros días, el marxismo es a la vez la doctrina oficial de los estados autoritarios y el estandarte que blanden los pueblos ávidos de libertad.

La dogmática marxista

En el último decenio del siglo XIX, el capitalismo supera una nueva etapa de su desarrollo. El maquinismo acrecienta su eficacia, los lazos entre los estados y las clases posesoras se hacen cada vez más estrechos, la colonización se extiende al mundo entero y Jules Ferry loa sus ventajas, tanto para los colonizadores, que acrecientan su producción y sus beneficios, como para los colonizados, que reciben los beneficios de la civilización. El liberalismo económico triunfa, acepta sus crisis, no duda en remachar sus consecuencias cuando ellas movilizan a los trabajadores. Se encamina hacia ese estadio que Lenin, de buena gana catastrofista, califica como supremo: el imperialismo.

A la organización mundial de la burguesía, tutora del trabajo y administrador de la industria, responde la organización internacional del proletariado. Entonces es cuando el marxismo hace su ingreso masivo en la historia contemporánea. La fundación en París de la II internacional en 1889, seguida por importantes éxitos de los partidos que se adhieren a ella y de los sindicatos que la invocan, especialmente en Alemania y en Francia, se efectúa bajo la égida del pensamiento de Marx que, poco a poco, absorbe o elimina a las otras corrientes, proudhoniana, anarcosindicalista o «tradeunionista». El historiador tiene que estudiar, precisamente, cómo se produjo esto. Queda el que el marxismo se ha constituido en *la ideología del movimiento obrero europeo*. Y a partir de este momento sucede que, en su forma y en su contenido, se fortalece la tendencia a instituirlo como doctrina. A tal punto es esto verdad que el partido, organizado para enfrentar al estado y tomar el poder, calca su estructura de lo que combate y dogmatiza sobre todo lo que le ocurre.

De este modo, la II internacional engendra una ortodoxia. En tanto que tal, ella procede por exclusión: en el dominio de las ideas, habiéndose instalado deliberadamente en la perspectiva de la filosofía de la historia positivista y economicista, habiendo interpretado a ésta con mayor rigidez todavía, niega como contrarrevolucionario todo lo que no entra en este marco. Filosóficamente, Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo** (1909), expide brutalmente hacia el lado del oscurantismo a dos sabios como Ernst Mach y Richard Avenarius que habían intentado, con mucha buena voluntad, hacer ingresar, en el débil *corpus* marxista, los recientes descubrimientos científicos. Políticamente, la internacional se muestra unánime para aceptar la fábula según la cual es una tendencia normal, «espontánea», de la clase obrera el limitar su lucha a la obtención de reivindicaciones «económicas»; y acepta con igual tranquilidad la idea de que el anarquismo es una desviación pequeñoburguesa de la fuerza revolucionaria y que las luchas nacionales —las de los pueblos colonizados— no son válidas sino porque debilitan el campo del imperialismo y que, de todas formas, deben servir para la liberación del proletariado europeo.

Sin embargo, en este horizonte común se dibujan dos contradicciones importantes si no se cuenta la que, en sus comienzos, opuso a Eduard Bernstein al conjunto de la organización y que concluyó con su exclusión en 1899. La herejía bernsteiniana consiste, sin duda, en haber tomado demasiado en serio, y sobre todo en haber subrayado demasiado claramente las consecuencias del fondo economicista de la doctrina: en su opinión, la implicación del análisis marxista es que el capitalismo, primer momento de la socialización de la producción, debe conducir naturalmente y por una serie de transiciones a la segunda etapa, que es el socialismo. A partir de aquí, la estrategia política consiste en obrar en pro de una modernización de la industria, desde todo punto de vista benéfica. El partido socialdemócrata alemán, el elemento más poderoso de la internacional, comprometido en sus luchas políticas electorales y sindicales contra los partidos burgueses, no podía admitir semejante «quietismo». Una vez condenado Bernstein, un primer conflicto se abre paso, con una fracción de los socialistas franceses, a propósito de la participación en los gobiernos burgueses de miembros de un partido que tiene como objetivo la revolución. El debate se entabla alrededor de un tema que va a alimentar abundantemente la escolástica marxista y que, todavía en nuestros días, sigue siendo ocasión para argumentaciones perentorias y abstractas: el de las relaciones reformas/revolución. La internacional, a instancias de Karl Kautsky, se decide

* En Zero-Zyx. Madrid, 1974 (N. del T.).

en favor de una posición de principio: ningún compromiso con la administración burguesa resulta aceptable; el camino de la revolución pasa por el fortalecimiento incansable, entre otros medios, por el que facilitan la lucha electoral y la reivindicación sindical del partido de la clase obrera; y esto hasta el momento en que éste se convierta en mayoritario en el seno de las instituciones y de la opinión popular; en la medida en que es poco probable que las clases dominantes se dejen desposeer sin lucha, importa prever una intervención multitudinaria de las masas, el que se apoderen del poder.

Ahora bien, he aquí que surge un segundo debate, cuyas consecuencias históricas fueron decisivas. Ante esta visión de la historia dialéctica a donde le llevan los aspectos positivos y sintéticos, Lenin, solidario de Kautsky hasta el fracaso de la revolución rusa de 1905, elabora una estrategia de la ofensiva y de la negatividad. Esta y el éxito del golpe bolchevique de 1917 van a ser el origen del primer cisma importante, en oportunidad de la formación de la III internacional. Lenin no niega que haya que desarrollar las organizaciones de masa y emplear a las elecciones como lugar de propaganda, pero esta operación debe tener como núcleo a un grupo militarmente organizado de «revolucionarios profesionales» clandestinos; dada la estructura ideológica, estos militantes son intelectuales provenientes de la burguesía; pero poco importa este origen, con tal que estén armados con el socialismo científico, saber que ellos tienen como función enseñar a los explotados. Lenin tampoco niega que el proletariado obrero es la clase revolucionaria por excelencia; pero resulta criminal no tener en cuenta la fuerza contestataria profunda del campesinado, que es más que una simple fuerza complementaria. Lenin, por último, no niega que se necesite un desarrollo suficiente de las fuerzas productivas para permitir la explosión proletaria. Pero es algo abstracto pensar que, para un país poco desarrollado industrialmente como la Rusia de los zares, haya que descomponer la acción revolucionaria en dos etapas: la primera, de instauración de un poder burgués, gracias al cual se fortalecería cuantitativa y cualitativamente la clase obrera; la segunda, de paso al socialismo. Ambas etapas pueden y deben estar encadenadas, para no formar ya más que una sola secuencia. Con este propósito, el dirigente bolchevique elabora —en la perspectiva de su comprobación de la existencia del imperialismo, forma nueva y última del capitalismo— la tesis conocida como «el eslabón más débil» según la cual, en la cadena constituida por los estados burgueses, el internacionalismo proletario determina atacar al más vulnerable con el fin de provocar una disgregación del conjunto.

Como es sabido, el leninismo, mayoritario en el seno del partido socialdemócrata ruso, es minoritario en la internacional. Resulta claro que él define una heterodoxia en relación con la filosofía de la historia doctrinal de Marx y Engels. Su éxito va a plantear, a partir de entonces, curiosos problemas que se volverán a encontrar, dentro de poco, cuando se analicen brevemente las interpretaciones efectuadas sobre la naturaleza del estado socialista soviético. No obstante, antes de llegar a ello, no sería legítimo completar este panorama de la contradictoria ideología del marxismo antes de la primera guerra mundial sin evocar la figura de Rosa Luxemburgo. Como economista, Rosa Luxemburgo profundizó la teoría marxista de las crisis; ella muestra cómo el capitalismo, desgarrado por sus contradicciones, se ve obligado a extender constantemente su campo de dominación, a conquistar el mundo con el fin de apoderarse de las materias primas y de la mano de obra y abrirse nuevos mercados. No está lejos el tiempo en que el planeta entero se hallará bajo su férula y en el que no podrá ya dejar de pagar sus débitos: entonces, los explotados del mundo se alzarán para instaurar el socialismo. Como militante, ella manifiesta, tanto en el dominio de la formación de los obreros como en el de la organización política, un agudo sentido de la democracia interna. Desde los primeros meses de la revolución bolchevique, muestra su preocupación ante el autoritarismo del joven poder soviético. Es la primera de esa larga casta de militantes que se adhieren al marxismo, pero que temen las consecuencias que puede tener una toma del poder violenta realizada por un grupo restringido, que protestan cuando se dan cuenta de que la instauración del socialismo se opera en detrimento de las libertades, de que ella se convierte en asunto de una minoría de dirigentes que, poderosos por su saber, reiteran, de otro modo, la opresión burguesa.

Lenin advierte muy pronto el mal giro que toma el régimen soviético. En octubre de 1921 afirma: «(El proletariado industrial) entre nosotros, a causa de la guerra, de las ruinas y de las destrucciones terribles, se ha desclasado, es decir, que se ha desviado de su camino de clase y dejó de existir en tanto que proletariado. *Se llama proletariado a la clase ocupada en producir los bienes mate-*

riales en las empresas de la gran industria capitalista. Dado que la gran industria capitalista está arruinada y que las fábricas y manufacturas están inmovilizadas, *el proletariado ha desaparecido*»[67]. Y el *Libro de servicio de las secretarias de Lenin* señala lo siguiente, con fecha 7 de febrero de 1923: (quien habla es una secretaria): «He ido a casa de Vladimir Illich (...) Dictó los asuntos siguientes: 1) ¿Cómo se puede reunir a las instituciones del partido y a las de los soviets?; 2) El estudio, ¿es compatible con la actividad profesional de los funcionarios? Llegado a las palabras "y cuanto más brusca sea esta revolución...", se detuvo, las repitió muchas veces, pareciendo costarle trabajo proseguir; me pidió que le ayudase releyendo lo que precedía; se echó a reír y dijo: "Creo que ahí me atasqué definitivamente"; obsérvese esto: se atascó precisamente en este pasaje»[68].

Acerca del marxismo como doctrina de estado

En el transcurso de los años 1930-1933, después de la guerra civil y la consolidación del poder bolchevique, después de los fracasos de las acciones revolucionarias en Alemania, Italia, Hungría y, finalmente, en China, después del período equívoco de la NEP, la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas, reconocida como potencia internacional, experimentó una inflexión decisiva bajo la autoridad de quien, desde hacía muchos años, controlaba el aparato del PC (b), José Stalin. A partir de 1936, cuando los procesos de Moscú eliminaron a los opositores y se promulgó la constitución de la URSS —se la corrigó apenas un poco en 1977—, el marxismo es codificado y oficialmente definido como la doctrina del internacionalismo proletario. Andrei Zdanov es el ejecutor de las altas obras filosóficas; y ejerce su ministerio con firmeza y rigor: se trata de un verdadero sistema del mundo elaborado, con sus textos sagrados, su hagiografía, su teoría del ser —materialista, por supuesto—, su lógica —dialéctica, una dialéctica «de paso acompasado», que no omite nada sobre los mecanismos del bien pensar—, su filosofía de la historia, la que

67. *Oeuvres complètes,* ed. de Moscú, t. 33, pág. 59. Véanse las *Obras Completas* en Akal. Madrid, 1974 (N. del T.).
68. *id.* C.R., págs. 519-520. Para estas dos referencias, cf. R. Linhart: *Lénine, les Paysans, Taylor,* Ed. du Seuil, París, 1976.

conduce a la humanidad del comunismo primitivo al comunismo civilizado pasando por esa etapa necesaria y sorprendente que es la Unión Soviética, patria del socialismo en un único país y guía de todos los explotados, su ética basada en el culto del héroe positivo y del estajanovismo, su metodología científica que orienta las investigaciones de los sabios hacia el descubrimiento de las leyes de la ciencia proletaria, y por último su estética, el realismo socialista...

Escritos como los de Stalin dedicados a la lingüística y asuntos como el de Lisenko que, a despecho de todas las pruebas experimentales, impuso como enseñanza biológica oficial una teoría aberrante, muestran que esta descripción no es caricaturesca. El marxismo, desnaturalizado de este modo, se impuso como forma única y definitiva del pensamiento; el «socialismo científico» es un *credo*: así como la filosofía ya fue reducida al papel de sirviente de la teología, la investigación se ha vuelto sierva del poder burocrático. La crítica efectuada al stalinismo no altera sino superficialmente este estado de hecho. Siempre en nombre del mismo «socialismo científico» se juzgan y se reforman las disidencias intelectuales y, so capa del internacionalismo proletario, del que la Unión Soviética detenta, por definición, la verdad, se mantiene la sujeción de los estados de Europa del Este y se transmite el imperialismo soviético al mundo...

¿A esto se reduce el multiforme esfuerzo de Marx, casi un siglo después de su muerte? ¿A no ser más que el compañero pesado y autoritario de esta otra ideología informal y tan deletérea que difunde el otro poder mundial? Otras lecturas de Marx interpretan de manera diferente esta evolución de la ideología soviética. ¿Hay que considerar, a continuación de León Trotski, que esta ortodoxia a la vez perentoria y pobre, es la expresión directa de la degeneración burocrática de un estado obrero que tiene necesidad de esta «cobertura» ideal, de este formalismo autoritario y pretendidamente exhaustivo para enmascarar un pragmatismo político furioso? Sería suponer que hay un socialismo científico. ¿Es necesario pensar, como lo ha propuesto Louis Althusser[69], que la Unión Soviética sigue pagando la desviación economicista, desviación teórica y práctica, que caracteriza al stalinismo y abarca esta

69. *Réponse a John Lewis,* París, 1973, y *Eléments d'autocritique,* París, 1973. Véanse en castellano. *Para una crítica de la práctica teórica; respuesta a John Lewis.* Siglo XXI. Madrid, 2.ª ed. 1974 y *Elementos de autocrítica.* Laia. Barcelona. 1975 (N. del T.).

ontología dogmática como un error, que linda con el crimen? Sería, por una parte, reconocer un peso singular a las representaciones abstractas (Stalin tuvo ideas concernientes al ejercicio de su poder, ¿pero atañían ellas a la filosofía de la historia?) y, por otra, admitir que hay una utilización correcta del marxismo como concepción del mundo. ¿No sería más simple pensar, como lo hacen los teóricos chinos, que en virtud de una especie de gravedad natural se reconstituyó en la Unión Soviética un régimen de clase, siendo el aderezo marxista una traición suplementaria de los nuevos dirigentes «socialimperialistas»?

Se podría asimismo evocar las explicaciones que se refieren a la aparición de una forma científica del capitalismo de estado o que se fundamentan en las opciones históricas efectuadas por los dirigentes soviéticos. No es éste el lugar para dilucidarlo. Lo que puede señalarse para concluir y que atañe a una *Historia de las ideologías* es que el marxismo, constituido en el pensamiento de Marx y de Engels como teoría de la sociedad industrial desde el punto de vista de aquellos que experimentaban la explotación capitalista, sigue estando vivo cuando encuentra las mismas condiciones o condiciones semejantes, por ejemplo, las de la explotación «socialista», como cuando logra desprenderse de la adhesión al marxismo oficial (soviético o chino) y cuando pretende ser instrumento de lucha y no programa de poder; que la II internacional asiste a la aparición de esta noción del estado-clase, noción que Marx denunciaba con fuerza, en 1875, cuando criticaba el programa lassalliano del «estado obrero alemán»: que el marxismo como instrumento de emancipación desaparece cuando esta noción del estado-clase se confunde en el marco de un país multinacional en donde domina, de hecho, la nación rusa, con la del partido, del cual Lenin fue el iniciador; que deja entonces de ser un pensamiento, que se convierte en una «ideología», en el sentido que negamos en el conjunto de esta obra, es decir, un discurso que sirve, para mayor bien del poder central instalado, para la administración de los hombres, con el mismo título que la policía y el ejército.

Bernstein. E.: *Problèmes du socialisme* (1897). tr. fr., París, 1975. De Bernstein véase en castellano *Socialismo evolucionista*. Fontamara. Barcelona, 1974. (N. del T.).

Gramsci, A.: *Morceaux choisis*, tr. fr. Ed. Sociales, París, 1959. Véase *Antología de textos* preparada por M. Sacristán. S. XXI. Madrid, 1974 (N. del T.).

Hegel, G. W. F.: *Principes de la philosophie du droit* (1821), tr. fr., 1975.

Hobbes, Th.: *Léviathan* (1651), tr. fr., París, 1971.

Kautsky, K.: *La dictadure du prolétariat* (1918), ed. fr., 1972. En castellano *La dictadura del proletariado*. Ayuso. Madrid, 1976. (N. del T.).

Lenin, V. I.: *Oeuvres complètes*, ed. de Moscú.

Locke, J.: *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690), tr. fr., París, 1967.

Lukacs, G.: *Histoire et conscience de classe* (1923), tr. fr., París, 1956.

Luxemburg, R.: *La révolution russe* (1918), tr. fr., París, 1947. En castellano *La revolución rusa*. Varias ediciones. (N. del T.).

Mao Tse-Tung: *Problèmes stratégiques de la guerre contre le Japon*, tr. fr. (1938), *Oeuvres choisies*, París, 1955. Véanse las *Obras escogidas* en Fundamentos. Madrid, 1974 (N. del T.).

Marx, K.: *Oeuvres*, tr. fr. 2 vol., ed. de la Pléiade, París, y, más precisamente: *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. En castellano *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Grijalbo. Madrid, 1974 (N. del T.). y *Sur la question juive*, tr. fr. (con intr. de F. Châtelet), ed. Aubier-Montaigne, y *Le manifeste du parti communiste* y *La critique du programme de Gotha*, tr. fr. (con intr. de F. Châtelet), «Livre de Poche». Véase *Crítica del programa de Gotha*. Materiales. Barcelona, 1977 (N. del T.).

Nueberg, A.: (seudónimo colectivo): *L'insurrection armée* (1931), ed. fr., París, 1970.

Quesnay, F.: *Tableau économique de la France* (1758), in *Ecrits*, 2 vol., París, 1948.

Smith, A.: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), tr. fr., intr. de G. Mairet, NRF, París, 1976

Stalin, J.: *Les principes du léninisme* (1924), ed. fr., París, 1947. En castellano *Los principios del leninismo.* Varias ediciones. (N. del T.).

Trotski, L.: *La Révolution permanente* (1930), in *De la Révolution,* tr. fr., París, 1963. En castellano, *La revolución permanente.* Júcar. 1976 (N. del T.).

Para una bibliografía completa sobre el marxismo, cf.: *Les marxistes et la politique,* textos escogidos por F. Châtelet, E. Pisier-Kouchner y J.-M. Vincent, París, 1975, págs. 699-715. En castellano *Los marxistas y la política.* 3 tomos. Taurus. Madrid, 1977 (N. del T.).

CAPITULO III

LA IDEOLOGIA DE LA CONQUISTA

1

SALVAJES Y CIVILIZADOS EN EL SIGLO XVIII

por Hélène Clastres

Una de las características del siglo de las luces es la renovación del interés por los salvajes; interés duradero ya que— a partir de la publicación en 1703 de los *Diálogos* del barón de la Hontan— atraviesa todo el siglo, y naturalistas, filósofos, médicos, novelistas tienen trato con el salvaje. Renovación porque, agotadas las largas discusiones y polémicas surgidas con el descubrimiento del Nuevo Mundo, la curiosidad por los salvajes terminó por usarlos. Aparentemente pues, el siglo XVIII se ligará con el discurso del renacimiento y, respecto de este punto, se ha subrayado de buen grado la existencia de tal filiación. Es verdad que las palabras han seguido siendo las mismas que describen o definen a los pueblos salvajes —naturaleza, libertad, inocencia, falta de distinción entre «lo tuyo» y «lo mío»— y que, por ejemplo, Rousseau o Diderot pueden seguramente recordar a Ronsard o Montaigne. Es verdad también que juicios de valor semejantes pudieron formularse en

épocas diferentes (nada hay en ello que pueda sorprender, al no permitir tales juicios sino pocas posibilidades diferentes): incluso en distintos pensadores no tienen ellos igual importancia, y se trata tanto de leer curiosamente a Montaigne como de convertirle en el inventor del «buen salvaje». Resulta posible reconstituir a partir de estas similitudes las ideas relativas al salvaje —bueno, malo, o uno y lo otro a la vez—; de hecho, esto se hace. Pero tal vez sea poco pertinente. Con palabras semejantes se puede obtener discursos sensiblemente diferentes: cambia el sentido, la mirada dirigida al objeto, y por último el objeto. No siempre se ha dicho lo mismo de los salvajes, no siempre se les ha situado a la misma distancia, y, más sobre este tema completamente nuevo, el siglo XVIII procede a una verdadera inauguración: más que la continuidad con algunos pensadores del renacimiento (o que la prefiguración de lo que sólo se dirá realmente después), la novedad, la ruptura son lo que nos parece significativo; así como una secreta afinidad que recorre todo el siglo y liga entre sí a obras sin embargo muy diferentes y a ideas no obstante divergentes o antagónicas. Vale decir que el discurso que se elabora en el siglo XVIII sobre los salvajes posee una unidad propia, y no se trata de la unidad de un pensamiento sino que tiende más bien a una forma particular de discurso y a «universales» comunes. Unidad de orden retórico que, si bien no prohíbe la diversidad, le asigna límites; unos pensamientos no son ya posibles, y otros no lo son todavía. Ordenado por dos ideas directrices, naturaleza, razón (la primera para lo menos ambiguo), que, si bien no se oponen de ningún modo, permiten empero subsumir respectivamente el estado salvaje y el civilizado, la retórica del siglo de las luces no tiene ya por objeto a los salvajes, sino al salvaje, hasta el punto de que, en su límite, el salvaje no es más que su objeto aparente.

¿Es bueno? ¿Es malo?

«A. Este discurso me parece vehemente; pero a través de yo no sé qué de abrupto y de salvaje, me parece encontrar ahí ideas y giros europeos»[1]. Sucede que el salvaje, cuando es llevado a efectuar su autorretrato, habla como un filósofo. Ya se vuelva directo y acusatorio, como el discurso de adiós a Bougainville que

1. Diderot: *Supplément au voyage de Bougainville.*

etnología y moral.

Diderot pone en boca del viejo tahitiano, o burlón e impertinente, como las réplicas del hurón al barón de La Hontan, el lenguaje del salvaje es el de un hombre iluminado del siglo. Así: «Nosotros somos inocentes, somos felices; y tú sólo puedes perjudicar nuestra felicidad. Nosotros seguimos el puro instinto de la naturaleza...»[2] Y ya en el linde del siglo: «¡Ah! vivan los hurones que sin leyes, sin prisiones y sin torturas pasan la vida en la dulzura, en la tranquilidad y gozan de una felicidad desconocida por los franceses. Nosotros vivimos simplemente bajo las leyes del instinto y de la conducta inocente que la naturaleza sabia nos ha impreso desde la cuna»[3]. ¿Procedimiento literario que permite, por efecto del contraste que produce el elogio de una sociedad acorde con la naturaleza, una crítica prudente de la sociedad civilizada? Sin duda, y sólo con este propósito se le da la palabra a los salvajes. Seguramente que emplear esta referencia con el fin de pensar su propia sociedad no es nada nuevo. Montaigne lo había hecho. Pero su mirada es esencialmente diferente. En su opinión, para hallarse acorde con la naturaleza, la sociedad tupinambá no es por ello menos positiva que la suya propia: «Ellos son salvajes, tal como nosotros llamamos salvajes a los frutos que la naturaleza ha producido mediante su progreso ordinario». Con el fin de resaltar la diversidad de las costumbres, la relatividad de lo que supone empleos diferentes, entiende a cada sociedad en su singularidad y por estas razones las relaciona una con otra. También el caníbal es en él el sujeto de su discurso: no solamente su sociedad se da de lleno y no en negativo, sino que cuando es llamado a juzgar la sociedad de Montaigne, su mirada es la de un indio tupinambá: le sorprende el espectáculo de la obediencia de todos a uno, niño por añadidura, y el de una división en partes desiguales, ricos y pobres, aceptada sin rebelión. La diferencia, en suma, consiste en que el caníbal de Montaigne hace etnología, mientras que los salvajes de Diderot o de La Hontan hacen, más bien, moral. Esto no significa que en estas obras falten verdades sobre las sociedades de salvajes. Recordemos que La Hontan (muy leído en el siglo XVIII) había vivido mucho tiempo en Canadá, que Diderot conocía muy bien a los testigos (Bougainville, pero también a Charlevoix o el padre Gumilla, al que se refiere en su ensayo sobre las mujeres, y para mostrar esta vez, por comparación con el

2. *Id.*
3. La Hontan: *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens.*

estatuto poco envidiable de las mujeres del Orinoco, que la consideración debida a las mujeres es asunto de una sociedad civilizada). La ficción literaria no contiene seguramente menos verdades que el discurso científico, aunque utilice las mismas fuentes. Todavía queda ver que, cuando se apela a los salvajes, no se habla tanto de ellos sino de uno mismo, bien se trate de subrayar los defectos de una sociedad actual o, por el contrario, de alabar sus méritos. Los salvajes son en adelante objeto de un discurso que sólo los tiene en cuenta debido a que son aptos para encarnar la idea de una naturaleza universal; cuando se habla de ellos se habla de inmediato de la naturaleza, y únicamente de ella: naturaleza sabia, razón natural, opuesta al artificio y a la convención; pero también naturaleza dura, ineficacia y debilidad del derecho *natural* en relación con el derecho *positivo*. Así pues, la referencia a la naturaleza permite controversias, y entraña también visiones opuestas del salvaje, pero en todos los casos ella los convierte en una figura de lo universal, en un negativo. Por consiguiente, el salvaje sirve solamente para devolver a los civilizados la imagen de lo que no son.

¿Cuáles son los predicados que engloba este concepto: *salvaje*? La *Enciclopedia* dice, en el artículo «Salvaje»: «Pueblos bárbaros que viven sin leyes, sin policía, sin religión y que no tienen morada fija». Explica el empleo del término por la etimología, derivado de *selvaticus,* «porque los salvajes habitan de ordinario en los bosques», y da como ejemplo a América, poblada todavía en gran parte por «naciones» salvajes. Ni rey, ni ley, ni fe, y falta de fuego y lugar: a primera vista, una cascada de negaciones connota el estado salvaje, es decir, el estado natural de la sociedad (porque, a excepción de Rousseau, casi no se cuestiona que la sociabilidad sea un hecho de la naturaleza). Así pues, se trata de la sociedad, y el artículo prosigue: «La libertad natural es el único objeto de la civilización de los salvajes; con esta libertad, la naturaleza y el clima dominan casi por entero entre ellos». Dejemos de lado la cuestión del clima. El primer atributo del salvajismo, al que remiten todas las negaciones precedentes, es la libertad: es decir, a la vez el estado natural de los individuos, y, en tanto que tal, el objeto de legislación de la sociedad. El «derecho natural» no puede tener otro fin (en tanto que, precisamente, sea acorde con la naturaleza) que garantizar la independencia de los hombres reunidos en sociedad. Dicho sea de paso, esta definición de los salvajes explica que el ejemplo tipo, aquel al cual se haga referencia con

mucha más frecuencia, sea el salvaje americano. Africa, por ejemplo, casi no cuenta en este esquema: a excepción de la parte, todavía mal conocida, que habitan los cafres y los hotentotes (ellos sí, salvajes). Lo que se conoce de Africa —las monarquías del Oeste que organizan, ellas mismas, el abastecimiento de esclavos— no permite clasificar a los africanos entre los salvajes. Del africano se dice que «ha nacido para servir», que es gobernado «por la voluntad arbitraria de sus amos»: los términos son de Linneo, pero expresan lo que por entonces es lugar común. Esto no impide las protestas, sobre todo en la segunda mitad del siglo, contra la esclavitud; pero no es ésta la cuestión. Africa ofrece el modelo de sociedades tiránicas, todo lo contrario, por consiguiente, de las sociedades organizadas según el «derecho natural», propio de los salvajes. Con los salvajes de América, en particular en esta época con los de Canadá, los europeos (franceses e ingleses) tienen una experiencia muy diferente: se trata de la necesidad permanente en que se hallan de parlamentar con las tribus (no obstante ya debilitadas por las guerras iniciadas casi a comienzos del siglo XVII), sumada a la imposibilidad de lograrlo, ya que, simplemente, no se sabe nunca a qué jefe encomendarse. Uno se negará a firmar un tratado arguyendo que no tiene mandato para hacerlo, otro firmará una paz que sus guerreros no tendrán en cuenta. La historia de la colonización francesa e inglesa, y luego inglesa tras la capitulación de Nueva Francia en 1760, está totalmente hecha con estos tratados (de paz o de cesión de tierras), siempre obtenidos con dificultad y raramente respetados[4]. Los salvajes americanos son, pues, libres; se sabe tanto mejor cuanto que no hay ahí una simple verdad originada en la observación, sino la experiencia. «Los pretendidos salvajes de América», escribe Voltaire en el *Ensayo sobre las costumbres,* «son soberanos que reciben embajadores de nuestras colonias... Conocen el honor del que nunca nuestros salvajes de Europa han escuchado hablar». No es que Voltaire sea un primitivista, lejos de ello, ni que a su entender los americanos no sean salvajes. Ocurre que existe condición más despreciable todavía que la de la humanidad salvaje. En efecto, estos otros salvajes de que él habla y que se encuentran «en toda Europa», patanes, ignorantes, con pocas ideas, son *sometidos*: «Hay que convenir sobre todo en que los

4. Cf. L. Lemonnier: *La guerre indienne et la formation des premiers états de l'Ouest,* Gallimard, 1952.

pueblos de Canadá y los cafres, a los que nos plugo llamar salvajes, son infinitamente superiores a los nuestros... Los pueblos primitivos de América y de Africa son libres, y nuestros salvajes de Europa ni siquiera tienen idea de la libertad».

Procuremos precisar los diferentes modos de esta libertad. En primer lugar, ella se da en el orden político, se trata de la ausencia de subordinación a una autoridad, cualquiera que sea ésta. En la mejor hipótesis, ella engendra sociedades que se gobiernan por el disfrute; en la peor, por la anarquía pura y simple. Los testimonios de los cronistas de la época no aportan sino confirmaciones acerca de esta cuestión: de entrada, como funciones de este debate, las descripciones parecen hechas para ilustrar una u otra de estas posibilidades. Charlevoix recuerda la libertad excesiva (nefasta para gente demasiado estúpida como para emplearla adecuadamente) en que se hallaban los indios de Paraguay antes del establecimiento de los jesuitas, y la anarquía en que todavía se encuentran los indios de Canadá. Estos ejemplos son bien conocidos, pero no son los únicos. El padre Gumilla, uno de los fundadores de las misiones del Orinoco, escribe, tras una breve nota sobre la función de las leyes y del gobierno: «Nada semejante, ni siquiera la sombra de tal cosa en las naciones de que hablo, ni en general ni en ninguna de ellas en particular. Cualquier hormiguero... se gobierna con más regularidad que cada una de las numerosas naciones que he visto»[5]. Y, al desorden en la sociedad, corresponde el desorden en el interior de las familias: ninguna obediencia del hijo por el padre, la mala conducta de las mujeres apenas señalada, y hasta el incesto, que no suscita más que bromas. Las peores de todas son las familias de los caciques que, a causa de la pluralidad de esposas, ofrecen el espectáculo de un desorden todavía mayor. En suma, la ilustración que vive de lo que Diderot denomina «el estado de rebaño» en el que los hombres «unidos por la simple instigación de la naturaleza... no han conformado convenciones que les sujeten a deberes, ni constituido autoridad política que coaccione al cumplimiento de las convenciones»[6]. Más tarde, el padre Gilij habrá de corregir un tanto las descripciones de su predecesor (pero quien es traducido y leído en Francia es Gumilla, no Gilij), no sin confirmar, también él, la ineficacia de la organización política: y, si es preciso cuidarse de creer

5. Gumilla: *El Orinoco ilustrado y defendido.* Aguilar. Madrid. ¿1945? (N. del T.).
6. *Apologie de l'abbé de Prades.*

que la libertad de los salvajes del Orinoco esté exenta de «perjuicios de educación o de costumbres», queda el que los caciques no tienen sino prestigio, pero no autoridad y son incapaces de hacerse obedecer, ya que, confirma Gilij, su voluntad no cuenta más que la de los otros hombres[7]. Se lo reprueben (y así lo hace la mayoría de los misioneros: ¿no están ahí para acabar con aquello?) o se lo admiren (el padre Dobrizhoffer no escatima sus alabanzas a los abipones), el gusto por la independencia caracteriza a los americanos. De todo lo que cuenta todavía en América respecto de las naciones salvajes, lo que se testifica es el mismo estado de insubordinación política. Se entiende que Buffon pueda describir a la sociedad salvaje como «un conjunto tumultuoso de hombres bárbaros e independientes que no obedecen más que a sus pasiones particulares»[8]. Es indudable que hay en otras partes salvajes que, aunque también desprovistos de autoridad política, ofrecen el ejemplo de sociedades pacíficas: Tahití, cuando se la descubra, vendrá a jugar de contrapeso al ejemplo americano. Esto casi no modifica el debate cuyo trasfondo, o más exactamente el objeto real, se halla en otra parte. Las controversias quieren establecer que el «derecho natural», si bien no es contrario a la razón, es sin duda alguna demasiado frágil para asegurarlo: de ahí la doble figura del salvajismo que ofrece tanto la imagen de la paz y la inocencia como la de la violencia y la crueldad. Infinitamente superior es, a este respecto, el «derecho civil», acorde con la razón o al menos tendente a realizar esta conformidad, y estable. En este orden (excepción hecha de Rousseau que sitúa la armonía, o bien en el «estado de sociedad que se inicia» o bien en un orden todavía futuro), ya no es la buena sociedad salvaje, sino la presente sociedad educada la que va a hacer brotar la felicidad con el advenimiento de la razón. Y si se invoca al salvaje, ello se produce para defender el ideal político de un liberalismo muy moderado.

Segunda modalidad de la libertad propia en el estado salvaje es la ausencia de imperativos religiosos. «Sin religión», para los redactores de la *Enciclopedia,* no tiene ya el mismo sentido que antes (sentido que empero mantiene en los testimonios contemporáneos). La «falta» es —si así puede decirse— positiva, en la

7. Gilij: *Ensayo de historia americana.* Academia Nacional de Historia. Caracas. 1965. (N. del T.).
8. *Histoire naturelle de l'homme.* Véase *Historia natural del hombre.* Madrid, 1773 (N. del T.).

medida en que se quiere reconocer ahí el signo de una conformidad con otras leyes, las de la naturaleza *y* las de la razón. En efecto, en este dominio una ideología antirreligiosa prescribe la referencia a estos dos grandes principios; también la ausencia de religión deja aparecer, entre la sociedad salvaje y la sociedad civilizada, otra medida además de la ausencia de gobierno: la balanza, esta vez, puede inclinarse en favor de la primera. La religión: un dogal de preceptos «opuestos a la naturaleza y contrarios a la razón», intolerables por tanto para los espíritus esclarecidos (dándose por sentado que ni Voltaire, ni los enciclopedistas, ni Rousseau cuestionan su utilidad para mantener al pueblo en la obediencia). Se argumenta aquí menos para saber si la libertad es o no es buena para los salvajes, si ellos son o no capaces de emplearla con sabiduría: el escándalo reside en que ella le sea negada a los mejores espíritus con que cuenta la humanidad. Entre los salvajes no hay religión, lo que quiere decir: la naturaleza, más que los sacerdotes, puede gobernar las costumbres, o sea la razón dicta obedecer a las inclinaciones más naturales más bien que a unos dogmas que las estorban. Poco importa a los teóricos que los testimoniois sobre este tema estén lejos de ofrecer la misma unanimidad que en cuanto al capítulo de lo político, que reine por lo demás cierta incertidumbre sobre lo que conviene denominar religión. Porque en las descripciones no faltan creencias y ritos, así haya conformidad para ver en ellos, globalmente, un «montón de absurdos», como dice de Brosses del fetichismo (y tal es el caso de Gumilla o de Charlevoix), o que se preste atención a mostrar su diversidad y se valore su función de principios de ética y de educación para cada sociedad (Dobrizhoffer o Lafitau). De los cronistas sólo se retiene la afirmación (frecuente, en efecto) de que los salvajes carecen de religión, y ella no tiene de ningún modo en estos últimos el contenido que otros le dan, ya que remite esencialmente a la ausencia de una idea de Dios. Así pues, se interpreta; sobre todo, se descuidan los testimonios dedicados a describir las creencias y los ritos, y a explicar su función. Dobrizhoffer fue conocido tarde[9]; pero Lafitau era deliberadamente ignorado (en Francia desde luego; menos, al parecer, en Inglaterra) y Voltaire, por ejemplo, no lo cita sino para burlarse de él. Este desprecio no se debe únicamente a que el padre Lafitau, al comparar las costumbres de los americanos con las de

9. Su *Historia de Abiponibus* se publicó en 1784.

los antiguos tiempos, considera salvajes a los griegos —Ulises, el cacique de una pequeña tribu; el navío Argos, una piragua o a lo más una chalupa[10]—, sino a que él se ocupa todavía de lo que, por esa época, no interesa ya justamente a nadie: las extravagancias. Volveremos a esto.

Por último, los salvajes no tienen «morada fija». Esto connota menos el nomadismo que una última propiedad del estado salvaje: la igualdad que resulta de la no apropiación de la tierra. Los hombres, al extraer su subsistencia de lo que produce la naturaleza —caza, pesca, recolección—, deben por cierto desplazarse. Pero también es sabido que pueden cultivar la tierra (los cronistas lo afirman; la *Enciclopedia* lo precisa para los americanos): sin embargo, no la poseen, careciendo tanto de la idea de repartírsela como de dividir el aire o el cielo. Sin bienes, a excepción de los pocos objetos de que se sirven, los salvajes son iguales. Desigualdad y propiedad nacen juntas, y esencialmente con la propiedad privada de la tierra. Rousseau no es el único en decirlo; antes y después de él, los teóricos que se interrogan sobre el origen de la propiedad efectúan sobre todo variaciones sobre este tema. Es un bien, es un mal; ahí es donde chocan los pensamientos. Desprovistos de riquezas, los salvajers tienen asimismo pocas necesidades, de donde, una vez más, se desprende su independencia, porque «¿qué yugo —se pregunta Rousseau—, podría imponerse a gente que no tiene necesidad de nada?»; y de ahí, además, el estancamiento de su sociedad, la ignorancia de los individuos, su pereza o su estupidez. O bien se denuncia, por comparación, los males que engendran la desigualdad, el exceso de riquezas, la multiplicación de las necesidades artificiales; o bien se valora el que ahí estén las condiciones y el precio del progreso. Así, Turgot ve, en la ausencia alegada de desigualdad entre los salvajes, una prueba de su inferioridad: la desigualdad es la condición de la división del trabajo, por consiguiente, del intercambio y del comercio, es decir, de todos los beneficios económicos y sociales. En consecuencia, «preferir a los salvajes supone una declamación ridícula». (¿Pero quién «declamó» jamás tal cosa?) Así, Raynal hace el elogio de la propiedad privada, generadora de progreso: «No podría dudarse que la máxima que nos hace reconocer a la propiedad privada como la fuente de la multiplicación de

10. Lafitau: *Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps*, 1724.

los hombres y de las subsistencias no sea una verdad indiscutible»[11]. Siglo natalista que, entre otras cosas, se explicará en base a su escaso número el salvajismo en que siguen estando los americanos. Raynal, además, niega que el estado inca haya podido ser verdaderamente civilizado con el tipo de propiedad que le era propio, aunque no atribuya, por otra parte, a los indios peruanos los mismos defectos que a los otros salvajes (indolente, perezoso, ignorante, estúpido... para el haitiano; estúpido, inconstante, perezoso en exceso, cobarde... para el guaraní). Ocurre que los peruanos, al menos, tenían amos.

No se trata de pensar una sociedad en la que no existe la propiedad privada, la autoridad política, etc., sino de juzgar dónde se halla la buena sociedad (la que concilie finalmente la naturaleza y la razón). Según el ángulo elegido, es quizá la de los salvajes; muy frecuentemente, ésta es la que se ve constituirse. Hay referencias a los salvajes, medidos con estas dos normas inmutables, para probarlo; en cuanto al propio salvaje, casi siempre no es sino juzgado. ¿El salvaje es perezoso? Signo de su degeneración y de su estupidez (Raynal, Charlevoix, otros más); o prueba que en él todavía no se ha sofocado la naturaleza, y aparece Rousseau («No hacer nada es la primera y más fuerte pasión del hombre...»), el único filósofo del siglo de los moralistas. Completamos esta ojeada con este retrato moral del salvaje, debido al padre Gumilla: «El indio, desde un punto de vista general, es sin ninguna duda un hombre. Pero, desde un punto de vista moral, no temo afirmar que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo jamás visto: su cabeza es ignorancia; su corazón, ingratitud; su pecho, inconstancia; sus hombros, pereza; sus pies, temor; en cuanto a su vientre hecho para beber, y a su propensión a la ebriedad, se trata de dos abismos sin fin»[12].

El descubrimiento de América

¿Por cuánto tiempo, pregunta Raynal, «el Nuevo Mundo seguirá estando, por decirlo así, ignorado incluso después de haber sido descubierto? No era a bárbaros soldados, a mercaderes ávidos, a quienes correspondía ofrecer ideas justas y profundizadas de esta mitad del universo». He ahí lo que está claro: *unas ideas,* eso es lo que se quiere. La historia que él escribe será, pues, *filosófica y política;* Cornelio de Pauw efectuará sobre los americanos unas *Investigaciones filosóficas.* Hay bastantes historias, no se está sino atestado de relatos que acumulan las descripciones de curiosidades, que no otorgan importancia más que a las «extravagancias», y que, en realidad, sólo han desfigurado los hechos. Fábulas en suma, propias, sin duda, para distraer a la buena gente, pero no para inspirar ideas a los filósofos. No se conoce América; a las luces les corresponde descubrirla. Se inicia un gran movimiento crítico que, en espera de que surja ese viajero ideal que es el viajero filósofo, niega casi todos los testimonios. ¿No se deben ellos, en su mayoría, a hombres bastos? El ardor crítico es general (Rousseau no constituye excepción). Se ha visto lo que Voltaire pensaba de los «salvajes de Europa»: no resulta entonces sorprendente que recomiende rechazar los «hechos oscuros» revelados por «hombres oscuros», leer con espíritu de duda las relaciones de países lejanos, no aceptar como verdaderos sino los acontecimientos que consignen los registros públicos, o que atestigüen los de los viejos autores «que viven en una capital iluminados entre sí». Entre paréntesis, se está lejos de Montaigne, que aprendía de su criado y empleaba otra medida: «Este hombre que tengo, este hombre simple y basto, es de una condición propia para dar verdadero testimonio: porque la gente fina señala mucho más curiosamente y mucho más cosas, pero las glosa». Para las luces, y a falta de testigo digno de confianza, la conformidad de los hechos con la razón es la que permitirá establecer su veracidad. Así, la razón permitirá que algunos (Raynal, Buffon, de Pauw) sitúen en su buen y debido lugar las maravillas que los viejos viajeros han relatado sobre México y Perú: ¿resulta verosímil que unos salvajes hayan podido construir palacios? No. Así pues, en realidad, no se trataría sino de cabañas: es sabido hasta qué punto los espíritus bastos son llevados a la exageración. Y únicamente después de que Jussieu y los académicos retornen de Perú, Buffon aceptará revisar esta teoría (América totalmente salvaje). Ante tantas controversias alrededor del salvaje y alrededor de América, algunos testigos contemporáneos se sorprenden, y se rebelan. El padre Gilij comienza su libro con una declaración inversa a la de Raynal, y que apunta a éste directamente. Desde el tiempo en que se descubrió América, nunca ella fue tan mal conocida; hace dos siglos se tenía noticias frescas, testimonios que ofrecían tanto toda

11. Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes.*
12. Gumilla: *op. cit.*

la apariencia como toda la sustancia de la verdad. Oviedo, Gomara y los otros españoles lo dijeron todo sobre los indios, sin ocultar nada ni acerca de la violencia de sus relaciones con ellos, ni acerca de las extravagancias de las sociedades indias. Testimonios irreprochables que, «cual César, tenían siempre a mano la espada y la pluma». Y la emprende contra sus contemporáneos que, a la vez, se apasionan por América y sólo difunden falsificaciones sobre ella. Toma su parte, empero, en las polémicas: misionero, pone la mira en quienes, con el único fin de envilecer el cristianismo, lo ensalzan sin conocer nada de las virtudes del salvaje: «¡Y he aquí que sube al púlpito y que viene a instruirnos un cacique, un reyezuelo de un puñado de gente desnuda!» Y él mismo no está lejos de ver más que falsificación en todo lo que se dice. Porque, si bien no cesa de repetir que los antiguos testigos han dicho la verdad respecto de todo, sienta sin embargo una única reserva, pero de importancia, sobre la demografía: «No niego, con todo, que no se descubra pronto en esos viejos autores un espíritu hiperbólico... Yo mismo, para dar un ejemplo, no puedo decidirme a creer en la multitud inmensa de indios que, dicen ellos, pueblan América. Esos hormigueros de gente innumerable, de cientos de millares de lenguas y de pueblos diferentes me parece cosa de fabulación»[13]. Testigos y teóricos (por decirlo rápidamente, ya que los testigos no dejan de hacer teoría) tienen por consiguiente, que evaluar las fuentes, establecer la verdad sobre los americanos. Ya se ha visto que el hecho primero consiste en que son salvajes (dejamos de lado el detalle de la polémica sobre Perú y México, en la mejor hipótesis «demasiado novedosamente civilizados» como para estarlo verdaderamente), y la sociedad salvaje es también la de los orígenes: lo demuestra su conformidad con la naturaleza. Se plantea entonces la cuestión de comprender por qué siguen estando allí, y se plantea para el Nuevo Mundo en término específicos. De ningún modo porque sea necesaria la evolución del salvajismo a la civilización: tal pensamiento es ajeno al discurso del siglo XVIII, excluido para los universales que él postula. Sucede que, la naturaleza al ser la misma, una vez otorgados en todas partes a los hombres los mismos sentidos y por consiguinete, en situación idéntica, las mismas ideas (la filosofía de Locke, retomada en el siglo XVIII por Condillac, es el gran modelo), habría podido esperarse que el Nuevo Mundo reproduje-

13. Gilij: *op. cit.*

se al antiguo: los mismos rasgos físicos, las mismas costumbres allí donde el medio natural es semejante. En lugar del paralelismo esperado, se descubre un desfase. En el Viejo Mundo, mucho más diversificado, existen o han existido todas las formas de sociedad, desde las más salvajes hasta las más civilizadas. En el Norte, lapones, samoyedos, etc., todos igualmente pequeños y feos, igualmente bastos, supersticiosos y estúpidos; los mismos rasgos físicos, las mismas «cualidades» morales, costumbres idénticas. A medida que nos alejamos del Norte, pueblos gradualmente menos pequeños, menos feos, menos bastos, hasta llegar a los tártaros, los más «educados» de los salvajes. Y la misma gradación, invertida, vuelve a hallarse a medida que nos acercamos a la zona tórrida. *In natura non datur saltus.* Se explican, pues, estas diferencias por el clima, por la degeneración. Sucede que la naturaleza ha hecho únicamente al hombre perfectible, pero su progreso efectivo está ligado a factores exteriores a su propia naturaleza: un clima templado, un medio natural no demasiado duro, por consiguiente, más fácil de dominar, que permite una población más numerosa (otras tantas condiciones del progreso). Allí donde no se encuentran reunidas todas estas condiciones favorables los hombres no podía sino seguir siendo salvajes. La historia que ordena entonces a la humanidad es una historia *natural*, y por esto nada menos que histórica. América, con la misma diversidad de climas, no reproduce este modelo. Sin duda, los esquimales son comparables a los lapones; y, si no se encuentran negros en su parte tórrida, las condiciones climáticas particulares pueden todavía explicarlo: la humedad es allí mayor. Pero los habitantes de los trópicos no están sometidos a reyes; no hay allí sociedades civilizadas; los salvajes canadienses no son comparables a los tártaros. «Sobre las naciones del Nuevo Mundo puede efectuarse —escribe Voltaire— una reflexión que el padre Lafitau no ha hecho: la de que los pueblos alejados de los trópicos siempre han sido invencibles, y que los pueblos más cercanos a los trópicos han estado, casi todos, sometidos a monarcas. Así fue, durante mucho tiempo, en nuestro continente. Pero no se advierte que los pueblos de Canadá hayan pretendido subyugar a México, así como los tártaros se expandieron por Asia y en Europa»[14]. El salvajismo de América plantea, pues, un problema específico, ya que la teoría del clima no basta para dar cuenta de su diferencia

14. Voltaire: *Essai sur les moeurs.*

(su indiferenciación interior y su diferencia global con el Viejo Mundo). Por consiguiente, hay que encontrar otras razones. Se arriesga dos principales. Una, lejos de lograr unanimidad, levanta nuevas controversias: la población de América, ¿es antigua o reciente? Cuestión que algunos formulan de otro modo, pero todo es uno: ¿se produjo más tarde el diluvio universal? Sin considerar aquí las argumentaciones que se enfrentan, puede subrayarse que incluso los defensores de una población reciente no se satisfacen con esta única hipótesis: ella puede explicar que México y Perú no sean verdaderamente civilizados; pero no explica la indiferenciación de todo el resto: el que no existan ni pueblos sometidos a reyes tiránicos, ni pueblos invasores, no requiere un tiempo más largo. El otro argumento que sí logra unanimidad apela una vez más a causas naturales: se trata de la débil población de América, debida a la debilidad congénita propia del hombre americano. No únicamente del hombre, por lo demás. Todos los instintos e inclinaciones con que la naturaleza han provisto a los animales y a los hombres se hallan en un grado menor en América. Todo es allí más débil. «Los leones de América son enclenques y cobardes», dice Voltaire (así llama al puma); y los tigres también (el jaguar); y el trigo americano (el maíz) es menos bueno. No hay nada de sorprendente, pues, en que el hombre sea allí también más lánguido: más temeroso, más indolente, etc.; sobre todo, le falta ardor hacia el otro sexo (en cuanto a este último punto, los misioneros tienen otra opinión: ¿pero se le puede creer en esto a un misionero?). ¿Cómo habría podido él poblar el continente, cómo habría podido progresar? México y Perú pudieron estar relativamente poblados, mucho menos sin embargo de lo que pretendía, por ejemplo, Las Casas. En cuanto al resto, las cifras son simplemente inverosímiles. La razón contradice a los testigos. Si ellos hubiesen dicho la verdad, América sería la réplica del Viejo Mundo, con la misma gradación armoniosa de los extremos salvajes hasta los civilizados de las regiones templadas. En lugar de lo cual, ha permanecido casi por entero en los orígenes.

El interés apasionado que ella provoca proviene de ahí: le da al mundo civilizado una imagen actual de su propio comienzo. ¿Por qué América, ya que el Viejo Mundo también tiene salvajes? Pero, la Europa civilizada, ¿puede contemplar la imagen de su infancia en las poblaciones serviles? ¿O en los salvajes del Norte del Viejo Mundo, y que tanto han degenerado que apenas si son humanos (es Buffon el que habla)? ¡Y además, son tan feos! Tampoco la

encuentra en su propio tiempo histórico particular, siempre ya civilizado por lejos que se quiera ir (hay que ser Lafitau para confundir a los griegos con los salvajes). Unicamente América está todavía en la infancia, y es salvaje por esto. Mundo a la vez libre y cercano a la naturaleza, que presenta, aquí y allá, atisbos de progreso. Progreso lento, por las razones sabidas, pero posible, visible. Y tal no es el caso de los otros, salvajes también, pero sin ser niños. Ocurre que la historia pensada en el siglo XVIII no es evolucionista. No hay necesidad de conducir a cada sociedad del salvajismo a la civilización. Por el contrario, unas circunstancias exteriores, *azares* (felices o catástroficos, según Voltaire o según Rosseau) explican a cada paso el progreso; algunos hombres inventivos, y el don de imitación. No hay ley de desarrollo interno de la sociedad, comparable a la del desarrollo del individuo: y si se utiliza de buena gana estas imágenes, sucede que ellas pueden serlo de manera estática. Indudablemente, todas las sociedades comenzaron por ser salvajes. Pero esta afirmación no significa otra cosa que una evidencia: el mundo civilizado no surgió totalmente armado de las manos de Dios o de la naturaleza. Hubo un comienzo, su desarrollo fue progresivo. Invención gradual de las técnicas, de las lenguas, cambios graduales de las costumbres, de las formas de gobierno. Algunos teóricos (Turgot, Condorcet, entre otros) describen este progreso en términos que sin duda alguna pueden recordar los que más tarde habrán de utilizar los evolucionistas. Pero la similitud llega hasta ahí; los pensamientos son fundamentalmente diferentes. El progreso no es el camino que se abre para las sociedades salvajes, sino el que, al revés, hay que saber imaginar para dar cuenta de la sociedad presente. Así, hay predisposición a conectar las diversas sociedades cuyo abanico es ofrecido por la geografía, según una secuencia que va de lo simple a lo complejo (en cuanto a los modos de vida, a las lenguas, a las costumbres, a las leyes), y se construye con ello una «historia» que debe leerse menos según un orden real —temporal— que según una orden de las razones. La historia, de hecho, casi no interesa: idea reguladora más que principio determinante, ella no hace sino colmar el vacío entre los dos polos únicos hacia los cuales se dirige, en el siglo XVIII, la reflexión. A saber, el origen y el término que determinan la naturaleza y la razón. Será preciso que estos dos universales sean reemplazados por la historia, tomada entonces a su vez como principio determinante, para que nazca el evolucionismo. El evolucionismo en sociología no es una teoría

vieja como el mundo; llegará en el siglo XIX. Puede entenderse de este modo por qué los pensadores del siglo XVIII se ocupan tanto de América. Sus salvajes, libres, pueden de golpe ocupar el lugar, vacío hasta el presente, o mítico, del origen.

Ahora que los salvajes han hallado su lugar en el orden universal, se los va a poder estudiar; se los va a observar con esta mirada nueva. Porque finalmente se va a poder observar. El conocimiento sobre la naturaleza del hombre, que ni la estatua imaginada por Condillac, ni los casos estudiados de niños salvajes han conseguido revelar, los salvajes lo van a hacer posible. En una memoria presentada en 1796 (publicada un año después) a la «Sociedad de observadores del hombre», De Gérando[15] lo explica. Habiendo las luces reconocido finalmente «que el verdadero maestro es la naturaleza», se ha cerrado la época de las teorías vanas, la ciencia del hombre puede constituirse y ella será «una ciencia natural, una ciencia de observación, la más noble de todas». De Gérando expone sus *Consideraciones* ante la sociedad en ocasión de la próxima partida de dos viajeros (el capitán Baudin, que parte a explorar los mares, y el ciudadano Levaillant, que prepara su tercera expedición al interior de Africa), pero ellas valen para todos los casos: se trata de saber qué y cómo observar, de preparar al viajero para ser filósofo. La advertencia que inicia el discurso lo precisa: «Se ha querido prever todas las hipótesis... Que estas consideraciones puedan aplicarse a todas las naciones que difieren, dadas sus formas morales y políticas, de las naciones de Europa. Sobre todo, se ha procurado presentar un cuadro completo que pudiese reunir todos los puntos de vista bajo los cuales esas naciones pueden ser enfocadas por el filósofo». Sucede que no se dispone hasta el momento sino de «relaciones ordinarias» debidas a viajeros más preocupados por lo que hiere los sentidos que por lo que se dirige a la razón, más afanosos por descubrir todavía algo nuevo, que en detenerse a examinar lo que acaban de descubrir. Así pues, sus relaciones son incompletas e inciertas, parciales, dudosas, recogidas sin juicio y sin orden. «Esos viajeros no habían comprendido suficientemente que hay, entre las instrucciones que se recogen sobre el estado y el carácter de las naciones, un encadenamiento natural, necesario para su exactitud». Tal encadenamiento es el que De Gérando se dedica a presentar (al hilo de consideraciones de las que más de una no sería desaprobada por un etnólogo contemporáneo) y se aprecia ahí en el trabajo de una razón todopoderosa ocupada en reconstruir el universo mental de los salvajes, la retórica de un siglo. Porque el mundo de las ideas apunta esencialmente a la ciencia del hombre —y el viaje en el espacio es un viaje al pasado— la observación de los salvajes puede establecer sobre bases seguras tanto su origen como su generación. La filosofía del viajero es la de Condillac. «Nuestras ideas no son más que sensaciones elaboradas», y es sabido que las sensaciones se elaboran de dos maneras, por combinaciones y por abstracciones. Basta, pues, con proceder con orden según de la esfera de ideas que pertenecen al individuo salvaje».

Estudiar al hombre implica comenzar por despojarlo de «todas las circunstancias diversas» que pueden modificarlo: educación, opinión, costumbres, instituciones políticas, etc., otras tantas «formas accesorias», dice De Gerándo. Estudiar al salvaje implica, ante todo, renunciar a ver las extravagancias, pensadas como exteriores a la razón (o a la naturaleza) universal, juzgadas, pues, en sí mismas desprovistas de sentido, desatinadas, inimaginables literalmente. Y el saber, al condenar en nombre de sus universales el aspecto que él denomina *exótico,* es decir, lo que ve el salvaje simplemente extranjero, instituye sobre los otros un discurso por primera vez «científico», resueltamente *etnocéntrico.* Más tarde, los universales no harán sino cambiar.

15. De Gerando: *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages.* París, 1797 (todas las citas que siguen se han extraído de esta obra).

BIBLIOGRAFIA

Buffon: *De l'homme,* Maspero, 1971.
Charlevoix: *Histoire du Paraguay,* París, 1756. Véase *Historia del Paraguay.* Traducción del padre Pablo Hernández. Sin año. (N. del T.)
Chinard: *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVIIe. et XVIIIe. siècles,* París, 1913.
Diderot: *Supplément au voyage de Bougainville,* in *Oeuvres complètes,* La Pléiade.
Erhard: *L'idée de nature en France dans la première motié de XVIIIe. siècle,* Chambéry, 1963.

De Gérando: *Considerations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages,* París, 1797.
Gilij: *Ensayo de historia americana,* Caracas, 1965.
Gumilla: *El Orinoco ilustrado y defendido,* Caracas, 1963.
Lafitau: *Moeurs des sauvages américains...,* París, 1724.
Montaigne: *Essais,* La Pléiade. Véase en castellano *Ensayos.* Ibérica, Madrid, 1968 (N. del T.).
Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen...,* 1780.
Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité..., Essai sur les langues,* in *Oeuvres complètes,* La Pléiade.
Voltaire: *Essai sur les moeurs...,* nueva ed., 1878.

2

LAS IDEOLOGIAS DEL TERRITORIO

por Michel Korinman y Maurice Ronai

«La política de un estado está en su geografía, decía Bonaparte. De hecho, el territorio es una idea nueva en la Europa del siglo XVIII. Se convierte en la figura central de las conductas y de los discursos de poder.

En la época feudal, se entendía el espacio a través de la figura del *dominio*: el mismo es yuxtaposición de dominios. Dominios divinos, ante todo: en un sistema de esferas concéntricas[16], Dios, *Dominus,* dueño y señor de la fortaleza celeste, tiene mando sobre tres categorías de vasallos, ángeles, monjes y laicos[17]. Luego, dominios geográficos-espirituales: la tierra se divide en tres conti-

16. Así, en el siglo VIII se distinguen siete esferas: aire, éter, olimpo, espacio inflamado, firmamento de los astros, cielo de los ángeles y cielo de la Trinidad. Esta herencia griega es cristianizada en el siglo XII: cielo corporal, el que vemos; cielo espiritual, habitado por las sustancias espirituales; cielo intelectual, donde los bienaventurados contemplan cara a cara a la santa Trinidad. Cf. Le Goff: *Civilisation de l'Occident médiéval.* En castellano *La civilización del Occidente medieval.* Juventud. Barcelona, 1970. (N. del T.)

17. «El creador es llamado creador en relación con sus criaturas, así como el amo es llamado amo en relación con sus servidores» (san Agustín, citado por Le Goff, *op. cit.*).

dominio → territorio

nentes que coinciden con las áreas religiosas. Europa se confunde casi con la cristiandad, situadas ambos bajo la autoridad del papa. Dominios señoriales, por último, como distribución de feudos, mansos y sexmos, como ares de ejercicio del derecho de destierro.

Dominios divinos, geográfico-espirituales y señoriales son definidos ante todo como *campos de poder*. La partición, el enmarañamiento vertical de autoridades inducen una atomización en esferas y parcelas.

También el rieno (y, en la Italia del Norte, el estado territorial) se constituye, únicamente, a través de un reparto del poder y, al mismo tiempo, de una redistribución de los «dominios». A la división comunal, la época moderna le opone un esfuerzo unificador, una reconstitución esencial mediante la figura del príncipe. El príncipe es al territorio lo que la forma es al contenido[18]. Entre el rey y su país se establece una relación dual, especular: el territorio es la prolongación, la expansión del cuerpo del príncipe[19].

Y la época moderna no hará más que suprimir un término del par: el monarca. El territorio se convierte en la referencia primordial. El ideologema *nación* implica la tentación permanente de pensar la simultaneidad de una serie de advenimientos: modo de producción capitalista, estado y guerra modernos. De una topología comunal (parcelaria), se pasa a una toposcopia dinástica (especular), y por último a una topografía territorial (unitaria). Podría hablarse de geopolíticas, en el sentido de *tratamientos* del espacio, indicándose así que están en juego práctica y aprehensiones del espacio. Estrategias e ideologías territoriales: entre ellas, la frontera es muy vaga. Esta sólo es problema de punto de vista, según el *corpus* que se enfoque. Según se estudie más bien discursos, obras, representaciones, o decretos, prescripciones, campañas, se exhibirá ideologías o estrategias. Ellas se proponen y se

18. «Su forma propia (de reino) es la dignidad real, que otorga al principado su denominación de reino: el contenido del reino y de no importa qué principado, o incluso estado republicano, resulta de muchos elementos, por supuesto de la concentración de los hombres..., de la jurisdicción, del poder... y de la tierra, la que suministra a los habitantes el sustento, las otras necesidades y las diversiones; y a partir de estas dos clases de elementos, la forma y por cierto el contenido, en tanto que son necesarios, se considera que hay reino... Que se suprima la tierra, que suministra el sustento, y se habrá podido establecer el reino de los espíritus aéreos, pero de ninguna manera un reino humano.» (Citado en latín por León-Pierre Raybaud: «La royauté dans les oeuvres de Matteo Zampini», in *Le prince dans la France des XVI^{e} et XVII^{e}. siècles;* retomado por J.—Y. Guiomar en *L'idéologie nationale.*)

19. Para todo esto, cf. J.-Y. Guiomar: *L'idéologie nationale,* Champ Libre, París, 1972.

intercambian modelos, configuraciones y argumentos. En la demostración de una legitimidad se da a leer un proyecto, una proyección. Y la «nación» es la que debe rendir cuentas, al nivel simbólico del triple movimiento que conduce al mercado, a las fronteras, al estado.

En el par territorio-príncipe, la nación acaba de tomar el lugar del príncipe. De esta sustitución resulta una serie de interrogantes: ¿quién pertenece a quién? ¿quién es primero? ¿quién delimita? ¿la nación o la topografía?

Estas cuestiones, que atormenta al siglo XIX, postulan una adecuación necesaria, pero asintótica, de la nación a su suelo. Raramente se discute la determinación del centro de un territorio o de una nación, algo decisivo. Lo que plantea problemas es, siempre, su área de expansión. Hasta entonces, se aporta tres respuestas: frontera *natural,* frontera *prometida* o frontera *vital.* Ellas son circunstanciales a la vez que instauran una matriz. Constituyéndose en un contexto particular, se cristalizan como modelo y estructuran los discursos futuros. A través de un material común —mapas, topónimos, paisajes—, se estudiará aquí tres casos: Francia 1792-1793, Estados Unidos 1763-1787, Alemania 1873-1933.

Francia 1792-1793: el territorio natural

Es poco decir que los revolucionarios unifican el territorio: producen uno, resplandecientemente nuevo. Es poco decir que les dan a los franceses conciencia de ser frenceses: forjan un espacio de representación que coagula en el topónimo Francia. Al redistribuir el poder, sus atributos materiales y simbólicos, ellos recomponen el espacio, real e imaginario. Al poder unitario que proyectan los constituyentes, el de los propietarios, debe corresponderle una entidad territorial «una e indivisible». En esa Francia de fines del siglo XVIII, señalada por las ideas fisiocráticas, para las que únicamente la tierra es productora de riquezas; en esa Francia con preponderancia rural, en la que cada comerciante e industrial posee bienes territoriales, el modelo de referencia no puede ser sino terrateniente. «¿Qué es la patria? —pregunta Voltaire en su *Diccionario filosófico**—. No por azar se trata de una buen campo

* Véase en castellano en Akal. Madrid, 1976. (N. del T.)

cuyo poseedor, hospedado cómodamente en una casa bien cuidada, pueda decir: "Este campo que cultivo, esta casa que he construido son míos... Yo soy una parte del todo, una parte de la comunidad, una parte de la soberanía. He aquí mi patria"». Se expone de este modo el programa revolucionario —ideológico y estratégico— con todas sus ambigüedades en germen. La nación es pensada como un gigantesco terruño; ella es al territorio lo que el propietario al campo.

A la multiplicidad de regímenes de posesión, heredada del feudalismo, se le opone un régimen único de propiedad, basada en el beneficio. Unicamente éste da derecho al ejercicio de la soberanía política. Así, tanto el territorio como la propiedad se definen como matriz innegable de una extensión, homogénea y cerrada.

No se ha apagado todavía la euforia del 4 de agosto de 1789 cuando se establece la libre circulación interior: supresión de los controles, de los peajes y aduanas interiores, aplazamiento de las barreras, incorporación a las provincias de efectivos extranjeros, haciéndose coincidir línea aduanera y frontera política. Ya, la frontera... No se trata, aún, sino de instaurar un proteccionismo moderado.

Luego hay que administrar este reino, «dividido en tantas divisiones diferentes que hay distintas especies de regímenes o de poderes: en diócesis desde el punto de vista eclesiástico, en gobernaciones bajo el punto de vista militar, en generalidades bajo el punto de vista administrativo, en bailiazgos bajo el punto de vista judicial[20]. El departamento va a arrasar este apilamiento de circunscripciones, este enmarañamiento de autoridades, este mosaico de países y de provincias —el rey era duque en Bretaña, conde en Provenza, rey en Navarra. Después de Sieyès, Thouret había propuesto un plan de división geométrico: 80 departamentos (además de París) de 320 leguas cuadradas cada uno, divididos en 5 comunas de 36 leguas cuadradas[21]. Mirabeau se opone a esta «división matemática, casi ideal, y cuya ejecución parece impracticable». Y propone una división «material y, de hecho, propia de

20. Informe de Thouret en nombre del comité de constitución, del 29 de setiembre de 1789.

21. Thouret retoma los proyectos adelantados en 1779 por Letrosne. El geógrafo de Hesseln había publicado en mapa de Francia que distinguía 9 regiones, 81 comarcas en 1780. Sieyès había ya publicado, en 1788, un estudio sobre la división de Francia.

las localidades, de las circunstancias... que sea asimismo deseada por todas las provincias y basada en relaciones ya conocidas»[22]. No es tanto el pragmatismo de los constituyentes lo que hay que recordar, como el proyecto de un remembramiento a la vez geométrico[23] y acorde con la naturaleza. Ya, la frontera natural. Las comisiones que habrán de dibujar el nuevo mapa tendrán de hecho mucho más en cuenta las rivalidades urbanas y los mercados locales. Asimismo, el esfuerzo toponímico que asigna a los 83 departamentos nombres de río o de montaña elimina las huellas geosemánticas del antiguo régimen, pero, al mismo tiempo, borra los intereses materiales que presidirán la división.

Cuando el reino era la posesión personal del rey, cuando la unidad del reino se expresaba en su persona —el estado soy yo—, resultaba inútil que los súbditos conociesen la configuración del país. Unicamente circulaban retratos del monarca. Unicamente importaba la armonía de su cuerpo, que el territorio sólo podía reflejar imperfectamente: polaridad Francia y Navarra, enclaves extranjeros, frontera incierta en el Este entre Francia y el imperio debido al juego de las soberanías feudales combinadas. Los constituyentes rompen el espejo en que territorio y príncipe se devolvían sus imágenes, suscitan una iconogeografía, difunden ampliamente el nuevo mapa de Francia y llaman a la joven patria a que se contemple en él. El territorio ya no es el cuerpo en expansión del rey, sino el cuerpo de la nación. Y Francia deja de designar al rey (llamado, por poco tiempo, rey de los franceses) para pasar a designar a la propia nación.

El método de los constituyentes es catastral: la estructura monárquica del estado, los obstáculos a la circulación de las mercancías resultan enmendados por una reestructuración «cartográfica»[24]. La reforma del estado, pero sobre todo los conflictos polí-

22. Citado por Soboul: *Histoire de la révolution française.*

23. Enfrentados con la herencia monárquica y feudal, los revolucionarios buscan soluciones territoriales. Puede citarse la reforma del sistema métrico. Para facilitar los intercambios, se sustituye con un sistema único y racional de medidas la disparidad de sistemas: pies, pintas, granos, varas cuadradas, medias vías, cuartos de cuerda, anas... ¿Pero a partir de qué establecer un sistema unificado? Se partirá justamente del territorio, y el metro será definido como la diez millonésima parte de la distancia del polo al ecuador, el litro como decímetro cúbico, el gramo como el peso de un centímetro cúbico de agua destilada, el área como 100 metros cuadrados y el estéreo como un metro cúbico.

24. «Los estados son, para la nación, lo que un mapa reducido para su extensión física; sea en parte, sea en su totalidad, la copia debe siempre tener las mismas proporciones que el original.» (Mirabeau: *Lettres de cachet.*)

ticos, suelen recibir una sanción territorial. Así, el conflicto con la iglesia acaba en la supresión de los obispados, la desestimación de las jurisdicciones metropolitanas extranjeras, en la alineación del mapa eclesiástico según el mapa departamental. Toda una comunidad es la que se desgarra en cuanto a su arraigo material. Y los *feuillants**, que quieren conciliar al rey (la cabeza del poder ejecutivo) con la nación (el poder legislativo), fundamentan estos dos poderes en el mismo marco territorial único: el departamento. La lógica de los conflictos destruye la relación constitucional entre ejecutivo y legislativo y arruina su apoyo departamental, que no juega ya sino en la percepción de los impuestos.

«Francia debe ser un todo indivisible. Debe tener su unidad de representación. Los ciudadanos de Marsella quieren darle la mano a los ciudadanos de Dunquerque». En nombre de este principio, enunciado por Danton[25], el girondino Buzot propone reunir en París una guardia formada por delegadas de los departamentos. «Esta hermosa asociación (la república) no está encerrada en los límites de un pequeño territorio: es una, indivisible, en toda la extensión de Francia... Si el principio (...) es importante y necesario, lo es esencialmente para París»[26]. Lo que aquí se juega es el lugar de París en el proceso revolucionario. «Es necesario que París sea reducido a un 1/83 de influencia, al igual que cada uno de los otros departamentos»[27]. París, asiento de la asamblea, plaza fuerte de la iniciativa popular, el París de puertas cuidadosamente guardadas, bajo el control de la comuna. El 25 de septiembre, y luego el 8 de octubre, el enfrentamiento entre girondinos, que se apoyan en la provincia, y *montagnards,* que lo hacen en los *sans-culottes,* es míticamente conjurado por la proclamación de la unidad y de la indivisibilidad de la república[28]. La unidad de la representación, que encarna la unidad de la nación, debe materializarse en la unidad del territorio. Nueva pegadura mágica de los trozos, eliminación imaginaria de las tensiones, compromisos

* Nombre dado en 1791-1792 a los realistas «constitucionales» cuya sede era el club ubicado en el antiguo Convento de Feuillants (N. del T.).

25. Sesión tormentosa del 25 de setiembre de 1792. Girondinos y *montagnards* se oponen entre sí a propósito de la comuna producto del 10 de agosto. Marat extrae una pistola que apoya contra sus sienes y amenaza con volarse la cabeza si la Gironde mantiene sus acusaciones. Danton habla, proclama el dogma de la indivisibilidad y se restablece la unanimidad.

26. 8 de octubre de 1792.

27. Lasource, diputado por Tarn, el 25 de setiembre.

28. J.-Y. Guiomar: *op. cit.*

políticos, todo ello es simbólicamente testificado por la integridad del territorio[29].

Pero para ser plenamente una, la república tiene que ser cercada. La revolución, que en todos los aspectos niega los obstáculos legados por el antiguo régimen, ¿podría tolerar esos límites arbitrarios, esa superficie horadada, ese trazado dinástico? Pero, ¿dónde fijar los límites? Cierre y expansión son pronto indisolubles, porque un territorio suele construirse con perjuicio de otro, es decir, contra otro. Entonces, ¿dónde detenerse?

La guerra zanjará la dificultad. Los girondinos, desde 1791, querían la guerra. Dirigida primero contra las monarquías, ella se bifurcará muy pronto contra Inglaterra, principal rival comercial e industrial. Fuente de ganancias, la guerra manifiesta las ambiciones liberadas por la emancipación de los obstáculos feudales. Hasta 1792, lo extranjero suponía un comportamiento falto de civismo: traición, intriga, emigración. Con el desencadenamiento de la guerra, lo extranjero son los gobiernos, luego los estados, más tarde los pueblos. Asimismo, la revolución tiene que consolidarse en el territorio del otro. Y Robespierre no es escuchado cuando revela como sitio del mal no a Coblence sino a París. «¿No hay, pues, ninguna relación entre Coblence y otro lugar que no está lejos de nosotros?»[30] Con la guerra, los girondinos esperan circunscribir el conflicto a las fronteras.

Las primeras derrotas indican que la seguridad del país se preserva en Bélgica y sobre el Rhin. Algunos girondinos llegan a considerar la evacuación hasta el sur del Loire. Cuando cae Verdún, última fortaleza antes de París, «el enemigo está a las puertas». En algunas semanas, después de Valmy, los ejércitos republicanos están sobre el Rhin y los Alpes. Nizardos, saboyanos y renanos solicitan su anexión a la república. Se inicia entonces la disputa por la anexión.

La constitución de 1791 había proclamado que «la nación francesa renuncia a emprender ninguna guerra con miras a efectuar conquistas, y nunca empleará sus fuerzas contra la libertad de ningún pueblo». Sin embargo, alrededor de los girondinos se apiñaban refugiados políticos llegados de Brabante, de los

29. Es imposible no señalar aquí que la designación de las facciones es geográfica, descriptiva para la Gironde (cuyos jefes provienen de Burdeos) o metafórica para la Montagne, la Plaine y el Marais (la Montaña, la Llanura y la Marisma).

30. 2 de enero de 1792, a los jacobinos.

países de Lieja, Suiza, Renania. «Lo que caracteriza a todos estos hombres es que llegaban a Francia con la firme convicción de que únicamente la revolución en este país, el más poderoso del continente, habría de permitir que sus propios países se liberasen de sus déspotas»[31]. Ellos retoman por cuenta propia el cosmopolitismo de las luces. A partir de la fiesta de la federación de 1790, una delegación de extranjeros, dirigida por Anacharsis Cloots, representaba al «género humano». El enrolamiento de los soldados extranjeros desertores, la concesión de la ciudadanía francesa a los «filósofos de las naciones extranjeras que hayan servido a la causa de la libertad», manifiestan la vitalidad del tema universalista. Anacharsis Cloots se convierte en su portavoz: «El primer pueblo vecino que se amalgame con nosotros dará la señal de confederación posible con los menores gastos posibles. Los seres humanos liberados de sus cadenas nos pedirán consejo; nosotros los arrancaremos de la precaria federación de las masas invitándoles a formar parte de la saludable federación de los individuos. No hay más que un océano, no habrá sino una nación»[32]. Puede leerse en esta profesión de fe al fantasma de un mercado capitalista liberado de todas las trabas, un librecambismo generalizado: «El universo desgajado en mil departamentos iguales perderá el recuerdo de las antiguas denominaciones y discusiones nacionales»[33]. Mercado universal, pero polarizado alrededor de Francia: «El error prosterna a todos los musulmanes hacia La Meca. La verdad alzará la frente de todos los hombres fijándoles los ojos en París»[34]. Se forjan así, en la antevíspera de Valmy, los temas de la guerra de propaganda: si el objetivo es la república universal, Francia es su núcleo[35]. Y el 19 de noviembre de 1792, la convención nacional declara que «otorgará fraternidad y auxilio a todos los pueblos que quieran recuperar su libertad»[36].

Cuando una delegación de saboyanos expresa «el deseo de unirnos a la república francesa, no por una simple alianza, sino a través de una unión indisoluble», Grégoire puede responderles:

31. 9 de setiembre de 1792, *Eloge de Gutenberg.*
32. *Id.*
33. *Id.*
34. *Id.*
35. El jurista François Hotoman en *Franco Gallia,* En 1573, había ya subrayado que «los que habían sido los principales autores de la recuperación de la libertad se llamaron Francos: lo que en alemán equivale a decir libres y fuera de servidumbre: y por este medio, la ocasión presente les impuso el nombre de franceses». Citado por J.-Y. Guiomar, *op. cit.*
36. Por propuesta de Grégoire.

«Estimables saboyanos, vosotros habéis dicho no, y de pronto la libertad, ensanchando su horizonte, planeó sobre vuestras montañas; y a partir de ese momento, habéis hecho también vuestro ingreso en el universo»[37]. Se reconoce un error histórico: los saboyanos son rebautizados alóbrogos, de acuerdo con el nombre de la tribu gala que ocupaba esa región. Francia reencuentra su extensión original, desunida por los tiranos. Pero lo que se apodera del informe de Grégoire es el argumento geográfico: «Vanamente se ha querido ligar a Saboya con el Piamonte. Sin cesar, los Alpes la empujan a los dominios de Francia y se contrariaría el orden de la naturaleza si su gobierno no fuese idéntico... Francia es un todo que se bastará a sí mismo, ya que por todas partes la naturaleza le ha otorgado unas barreras que la eximen de agrandarse, de modo que nuestros interesese concuerdan con nuestros principios»[38]. De la república universal se ha pasado a la república territorial, naturalmente belizada. Y el 11 de enero de 1793, los diputados de Niza retoman el mismo argumento: «Las ventajas que esta nueva ciudad ofrece a la república francesa como pago por su unión son las de una línea de demarcación que la naturaleza parece haber trazado de por sí, mediante una cadena de montañas que parecerían hechas expresamente para separar a Francia de Italia». A los dos días, Danton, al preconizar la anexión de Bélgica, agrega: «Los límites de Francia están señalados por la naturaleza. Los conseguiremos por los cuatro puntos, en el océano, el Rhin, los Alpes, los Pirineos»[39].

Detrás de esta naturalización de la frontera, lo que se afirma es la defensiva. De la guerra de conquista —ofensiva— se pasa a la conservación de las adquisiciones. Se abandona la generosa declaración de 1791: el 13 de abril, la convención declara que «no se inmiscuirá de ningún modo en el gobierno de las otras potencias», sino que «preferirá ser sepultada bajo sus propias ruinas antes que permitir que alguna potencia extranjera se inmiscuya en el régimen interior de la república»[40].

Ya no se trata de la república universal, sino de un territorio

37. 21 de noviembre de 1792.
38. Informe de Grégoire, 27 de noviembre de 1792, «Sobre la cuestión de la incorporación de Saboya a Francia».
39. 13 de enero de 1793.
40. Danton había apoyado del siguiente modo este abandono de la guerra revolucionaria: «Habéis dictado, en un momento de entusiasmo, un decreto cuyo motivo era hermoso sin duda, ya que os obligábais a dar protección a los pueblos que quisiesen resistir

que se fortifica apoyándose en obstáculos topográficos: línea de las crestas y puertos alpinos, por los que la larga marcha, el transporte de una artillería todavía pesada son difíciles, sistema de defensa instalado en el Rhin cubriendo la cuenca parisina y París, desplegado en un abanico de ríos, el Yonne, el Aube, el Marne, el Aisne y el Oise.

«Dejemos a los filósofos, dejémosles la preocupación de examinar a la humanidad en todas sus relaciones: nosotros no somos los representantes del género humano. Quiero, pues, que el legislador de Francia olvide por un instante el universo para no ocuparse sino de su país; pretendo esta especie de egoísmo nacional sin el cual traicionaríamos nuestros deberes... Amo a todos los hombres; amo particularmente a todos los hombres libres, pero amo más a los hombres libres de Francia que a todos los otros hombres del universo»[41]. Lo que triunfa mediante el dogma de las fronteras naturales es la razón de estado.

El territorio prometido

«Nuestro destino es la americanización del mundo». Theodor Roosevelt, en 1898, enuncia de este modo la doble determinación del discurso americano, mesiánico e imperial. El *manifest destiny* asocia una teología de la expansión con una estrategia deliberadamente planetaria, ambas arraigadas sólidamente en la conciencia americana a través del ideologema de la tierra/territorio prometido (a).

Un rodeo minucioso alrededor de la constitución de ese discurso americano[42] muestra cómo *ya* se lo encuentra incluso antes de la proclamación de la independencia. Todo ocurre como si una serie de acontecimientos discursivos, entre 1761 y 1776, prefigurase los sucesos materiales, conquistas o asunciones de control.

a la opresión de sus tiranos. Ese decreto parecería comprometeros a sostener a algunos patriotas que quisiesen hacer una revolución en China. Ante todo, hay que pensar en la conservación de nuestro cuerpo político y fundar la grandeza francesa». (13 de abril de 1793).

41. Robert, 26 de abril de 1793.

42. Hemos acudido ampliamente a la preciosa obra de Elise Marienstras: *Les mithes fondateurs de la nation américaine*, que analiza estos mitos desde un muy distinto punto de vista.

Al día siguiente de la guerra de los siete años, la corona británica, después de haber duplicado la extensión de sus posesiones en América del Norte, reafirma su autoridad, sobrecarga los impuestos y fortalece su control comercial sobre las colonias de la costa Este. Habiendo alcanzado un cierto desarrollo económico y celosas de la autonomía de su gobierno, las colonías se escandalizan muy especialmente ante la proclama real de 1763 que impone la barrera de los Alleghany como límite a la expansión pionera y asigna el Oeste de los Apalaches a las tribus indias. Jefferson acusaba ya a la reyes británicos de haber dislocado un país que formaba una conjunto coherente[43]. Canadá, que los colonos habían contribuido a conquistarle a Francia, recibe un estatuto particular por la ley de Quebec, en 1773. Así, desde 1763, el conflicto con la corona británica tiene un desafío explícito: la *frontera*.

Territorio y propiedad: el argumento jurídico

Reivindicación territorial y separatismo se imbrican muy rápidamente y dan nacimiento a la cuestión de la propiedad: este territorio no puede pertenecer a los ingleses porque «América nunca formó parte del reino de Inglaterra. Ella perteneció a un pueblo de salvajes, dispersos por todo el continente y que no dependían de la soberanía británica»[44]. Si, en un impulso típicamente jeffersoniano, se les dirá a los indios que los americanos «no forman parte ya de las viejas naciones más allá del gran río», sino que están unidos «en una sola familia con nuestros hermanos rojos de estos lugares... ya que nosotros y nuestros antepasados residimos aquí desde hace tanto que nos parece que tenemos, como vosotros, raíces en este suelo»[45], de hecho resulta claro que este país pertenece no a los que lo habitan, sino a los que lo conquistan[46]. «América fue conquistada y sus colonias se implantaron sólidamente a expensas de los individuos y no a costa del estado britá-

43. *Memoria contra los abusos de la corona:* «Este país... fue desmantelado repetidas veces por los príncipes y distribuido entre sus favoritos.»

44. R. Bland: *And enquiry into the rights of the British colonies,* 1766.

45. *To the chiefs of the Osages,* enero de 1806.

46. Por otra parte, los partidarios del separatismo se refieren a los anglosajones. Estos, al dejar Germania para establecerse en Gran Bretaña, rompen todo juramento de fidelidad con su patria o con los príncipes de origen.

nico. Ellos vertieron su sangre para dotar de tierra a sus colonias. Ellos lucharon por sí mismos y tienen el derecho de poseer sin tener que compartir»[47]. *Propiedad mediante la sangre.* Además, «cuando llegaron a este Nuevo Mundo, ellos compraron honestamente las tierras a los indios que eran sus legítimos propietarios»[48]. *Propiedad mediante el dinero.* Por último, «este desierto salvaje y falto de cultivos» pertenecía a quienes «mediante una labor incesante cultivaron el suelo que era un erial»[49]. *Propiedad mediante el sudor.* De hecho, los indios no pueden reivindicar este territorio «al que recorren más que habitan»[50]. Porque habitar es cultivar, valorizar.

El cambio de escala: el argumento geográfico

En términos de derecho no parece que se pueda zanjar la cuestión. Sólo puede serlo —y es sabido esto— por la violencia; y lo será. Pero incluso esta violencia, en este siglo de la razón, debe ser legitimada: «Las islas pequeñas, incapaces de protegerse por sí mismas, son objeto apropiado para la dominación de los reinos. Pero supone enfrentarse a toda *razón* el imaginar que un continente deba estar perpetuamente gobernado por una isla»[51]. Y la razón, en esta costa Este obsesionada por la frontera, no puede ser más que geográfica. «Jamás el sol iluminó tan gran causa. No es éste un problema de una ciudad, de un condado, de una provincia, de un reino, sino el de un continente, el de la octava parte del globo... Inglaterra, Holanda, Suecia, comparadas con el resto del mundo, aparecen en un gran mapa como las calles, las ciudades, los condados surgen en uno pequeño: distinciones demasiado limitadas para un alma continental»[52]. Las colonias no ocupan todavía sino una franja costera, y únicamente raras expediciones penetran hacia el interior; pero «desde su llegada, el europeo... *cambia muy rápidamente de escala:* doscientas millas le parecían en otra época una gran distancia; ahora son una bagatela»[53].

47. Jefferson: *A summary view of rights of British America.*
48. *Ibíd.*
48. Joseph Warren: *Discursos.*
49. *Ibíd.*
50. Samuel Purchas: *Hackluytus Posthumus.*
51. Thomas Paine: *Common Sense.*
52. *Ibíd.*
53. Crevecoeur: *Lettres.*

Cambio de escala: multiplicación de las ambiciones. Este breve pasaje suministra la clave, es decir, el modo de lectura. La maduración del separatismo está marcada por sucesivos desplazamientos de escala, pasajes de un espacio de referencia a otro, juegos sobre las proporciones, sobre las relaciones de grandeza, amplificación o estrechamiento ante los adversarios que surjan. De hecho, estos efectos de óptica son estratégicos: para pensarse políticamente, los colonos se piensan territorialmente. Podría disociarse cuatro momentos, cuatro formalizaciones de su identidad «territorial» frente al enemigo, cuatro cambios de terreno, que corresponden a cuatro conciencias de sí, como apreciaciones de la relación de fuerzas.

En un primer momento, los colonos se piensan como súbditos británicos: «Nadie puede alegrarse tanto como yo de la derrota de Canadá, y esto no sólo porque soy un colono, sino porque soy un súbdito británico»[54]. El conflicto opone una colonia al imperio: cuanto más, se trata de una rebelión provincial. Por otra parte, todavía reina una cierta confusión: los colonos se designan a través de los topónimos de cada colonia, «pennsilvanos, jerseys y de otras provincias» y se perciben como periferia.

Luego se afirma entre las colonias, frente al adversario común, un sentimiento nacional. «Nacido en una de estas colonias, y descendiente de antepasados que fueron de los primeros plantadores, él (el autor) no tiene vergüenza en confesar su amor por el país que lo vio nace»[55]. Los colonos se designan indiferentemente como colombianos o americanos, pero las «colonias se extienden por el continente americano, unidas una con otra en un único territorio»[56]. Ya no se oponen un centro y una periferia, sino que hay dos naciones que se enfrentan, una corrompida y decadente, la otra próspera y prometida al poder.

En un tercer momento, las dos naciones se enfrentan como dependiendo cada una de otra esfera: «No existe ejemplo en la naturaleza en el que el satélite sea mayor que su planeta primitivo, y, dado que Inglaterra y América, en su actual relación, presentan una inversión del orden natural de las cosas, resulta manifiesto que pertenecen a dos sistemas diferentes: Inglaterra a Europa y América a sí misma»[57]. Este paso a la escala continental

54. Bigelow: *Works.*
55. B. Baylin: *The sentiments of a British American.*
56. Bland: *An enquiry into the rights of Britihs colonies.*
57. Thomas Paine: *op. cit.*

opone dos entidades morales, la Europa orgullosa y tiránica, la América clemente y laboriosa, dos hemisferios, el este y el oeste, dos historias, la vieja y la nueva, dos naturalezas, una limitada y la otra generosa[58].

Por último, los colonos se piensan ya como imperio:

Esta nación, sólida y formidable,
Estas colonias gigantescas,
Verán muy pronto a nuestra marina bogar por aquí y por allá
A través de todos los mares[59].

«Nosotros hemos establecido las bases de un nuevo imperio que permitirá acrecentar aún más sus vastas dimensiones y dar la felicidad a este amplio continente. Ha llegado nuestra hora de imponernos sobre la faz de la tierra y en los anales del mundo.[60]»

Se produce, pues, un desplazamiento que es una inversión. «Inglaterra es ahora la nación más poderosa del globo. Poco después de la reforma, algunas personas vinieron a este Nuevo Mundo para salvaguardar su fe. Este incidente, benigno en apariencia, habrá de ser quizá la causa de la transferencia de sede del imperio a América»[61]. Lo que aquí se anticipa (en una forma casi profética) es la relegación del imperio británico a la periferia. Movimiento típicamente circular: «Los americanos son los peregrinos de Occidente que transportan consigo la gran masa de las artes y las ciencias, el ardor y la asiduidad que durante mucho tiempo se manifestaron en el Este: *ellos rizarán el rizo*»[62]. El desplazamiento preventivo del centro es fortalecido por un desfase temporal: ya se habla de la hegemonía europea en pasado. Aquí se trata de una venganza, que «debe romper el lazo, y Gran Bretaña podrá maldecir su fatal obstinación. ¡Oh, raza cruel! ¡Oh, implacable Inglaterra!»[63].

58. «América, este inmenso territorio gratificado por la naturaleza con todas las ventajas del clima, de lo suelos, de los grandes ríos navegables, de los lagos, debe convertirse en un gran país, populoso y poderoso; en menos tiempo de lo que se cree generalmente, podrá sacudir las cadenas que lo estorban y, tal vez, imponérselas a sus antiguos opresores.» (Benjamín Franklin, en 1761.)
59. Una balada de 1776.
60. David Ramsay: *A discourse* (1778).
61. John Adams: *Works.*
62. Crevecoeur: *Lettres d'un fermier américain.*
63. Poema de Freneau: «*The rising glory of America*».

Acaba de verse cómo las rupturas sucesivas de conjuntos espaciales, imperial (colonia/metrópoli), nacional (colonias/Inglaterra), continental (América/Europa), y luego imperial (metrópoli/colonia), estaban como inscritos en el orden natural de las cosas. De hecho, la posición y la dimensión americanas resultan supra-investidas por una teología que fortalece la legitimidad y la inevitabilidad de la expansión imperial, «esa finalidad grandiosa que Dios tenía en vista»[64]. «La mano divina se reveló de manera sorprendente»[65] y «en el descubrimiento del Nuevo Mundo, el establecimiento, el crecimiento y la protección de los estados y las iglesias de América del Norte, la acción de la providencia es más que manifiesta»[66]. «La distancia misma que el Todopoderoso puso entre Inglaterra y América es una prueba convincente y natural de que la autoridad de una sobre la otra jamás formó parte de los designios de la Providencia»[67].

La constitución de los significantes *América, americano, americanizar* es sintomática de esta determinación providencial.

América es, a la vez, un nuevo Canaán, la nueva Jerusalén, el país del Edén, donde reinan «Dios y la naturaleza»[68], «la vegetación lujuriosa, la profusión real y deliciosa de las flores y de los árboles que se pliegan bajo el peso de unos frutos de colores asombrosos»[69], «un verano constante, en el que la armonía de la naturaleza no es alterada ni en el océano, ni en los bosques, ni en los cielos»[70].

En cuanto a los *americanos,* están bajo protección divina.

Unicamente un pueblo elegido podía ocupar una comarca tan generosamente dotada. También Dios «pasó por el tamiz a toda una nación con el fin de poder enviar allí a su mejor grano»[71]. Al igual que para los hebreos, «cuando ellos buscaban un refugio lejos de la opresión, El trazó para ellos un camino en el mar y les

64. Jeremy Belknap, 1792.
65. Un sermón de Samuel Maclintock, 1784.
66. Un sermón de J. Dana, 1779.
67. Thomas Paine: *op. cit.*
68. *Ibíd.*
69. «Tomo Cheeki», *Jersey Chronicle,* 1795.
70. *Time Piece,* 1797.
71. *El verdadero interés de Nueva Inglaterra,* del puritano William Stoughton.

dispuso una mesa en el desierto»[72]. La topografía material se ve aumentada con una topología bíblica, y la frontera atlántica es descrita como el Mar Rojo de los hebreos[73].

Americanizar: esta misión asignada al pueblo elegido implica, a la vez, *legislar* los asuntos del mundo: «todo ciudadano libre del imperio debería considerarse como el legislador de la mitad de la humanidad»[74]; *evangelizar:* «la colonización, el rápido crecimiento y la prosperidad sin ejemplo de este país son las vías elegidas por la providencia para fortalecer y extender su imperio»[75]; *emancipar:* «estábamos destinados por la Providencia para una experiencia mayor aún: no solamente para servir de salida de emergencia para nuestros hermanos de Europa, sino para enseñarles que ellos tienen los mismos derechos»[76]; *iluminar:* «la colonización de América, el comienzo de la realización del designio de la Providencia que consiste en hacer que brote la luz»[77]; *regenerar:* «que el Nuevo Mundo regenere al Viejo»[78].

De esta triple argumentación se desprende la concepción americana de la frontera como inestable, elástica, prospectiva, ilimitada, dado que está inscrita en un plan divino que excluye la finitud. Una frontera que apenas separa a un aquí ya ocupado de un más allá por conquistar. Al postular la frontera como etapa, jalón, límite provisional, y no como límite, la expansión nunca deja de ser otra cosa que la apropiación de un territorio asignado por el favor divino. De este modo, no resulta sorprendente que el territorio americano sea pensado, en última instancia, como una *escena:* «América fue designada por la Providencia para ser el *teatro* en donde el hombre debe alcanzar su verdadera estatura»[79]. ¿No ha sido ella «aislada de los europeos y del resto del mundo (...) para convertirse en el *teatro* de importantes acontecimientos»[80], «espectáculo augusto, solemne y del más alto interés (que) ha atraído hacia ella las miradas de toda la humanidad»?[81] ¿No consiste, precisamente, la inquietante vocación del *western* y, de

72. Sermón de Dana, 1779.
73. *Ibíd.*
74. Joel Barlow: *Discours.*
75. Abiel Abbott: *Tranksgiving Sermon.*
76. Jeremy Belkhap.
77. John Adams: *Diary and Autobiography.*
78. Paine: *Los derechos del hombre.* En Doncel. Madrid, 1977 (N. del T.).
79. John Adams: *op. cit.*
80. Noah Webster, 1798.
81. Timothy Dwight: *A discourse on some events,* 1801.

modo más general, la del cine americano, en erigir como espectáculo la fundación del territorio, exaltando, además de sus paisajes, «la novedad del marco en que ella se desarrolló[82]»?

El territorio vital

Marx decía de los alemanes que tienen «cabeza filosófica». Señalaba con esto su impotencia para realizar «en la tierra» su unidad nacional y su propensión a legislar «en el mundo etéreo del sueño»[83]. Con la constitución del Reich, la ideología alemana desciende del cielo de las ideas a la *terra firma.*

Ciertamente, el arraigo territorial del pensamiento político alemán no data de 1871. La conferencia del Rhin impuesta por Napoleón, los proyectos del liberal Welcker o los de von Gagern, las ideas de List, la realización del *Zollverein,* la política prusiana de los ferrocarriles, y sobre todo la querella sobre la «gran» y la «pequeña» Alemania muestran posturas abiertamente geopolíticas, pero débilmente teorizadas todavía, mal desprendidas de las rivalidades dinásticas. Hay que esperar a 1871 para que los temas listianos del pangermanismo económico, las ideas de Bruck y Schwarzenberg, la noción de *Mitteleuropa* resulten en el marco de un programa de expansión que cartografía el «lugar al sol»[84] que las clases dominantes reivindican para Alemania en un mundo en proceso de redistribución.

Paul de Lagarde soñaba ya con una Alemania que llegase del Argonne al mar Negro. El grupo wagneriano de Bayreuth, alrededor de Hart, Langbehn, Woltman lanzará el tema pangermanista. Karl Peters, cuando funda la *Alldeutscher Verband*[85], asigna a la hegemonía alemana un equilibrio centroeuropeo. La fundación de la *Deutschbund*[86] por Friedrich Lange, de la «Liga naval» por el

82. *Ibíd.*
83. *«A los franceses y a los rusos pertenece la tierra*
El mar pertenece a los ingleses
Pero en el dominio etéreo del sueño
Nosotros somos los que reinamos por entero
Ahí, ejercemos nuestra hegemonía
Ahí, no estamos divididos.»
Heine: *Deutschland, ein Wintermärchen,* cap. VII.
84. Expresión del propio Bismarck.
85. Liga pangermanista.
86. Alianza alemana.

general Keim, de las «Sociedades coloniales confederadas» por el duque de Mecklemburgo, la publicación del *Alldeutscher Atlas*, la propaganda de la *Deutscher Schulverein*[87] y de la *Deutschland im Ausland*[88] se inspiran en las mismas ambiciones que traduce adecuadamente el mapa publicado en 1895, en el panfleto *Grossdeutschland und Mitteleuropa*, en el que la Bélgica flamenca, los Países Bajos, Luxemburgo, la Suiza alemana, Austria, Istria[89], Hungría, las fronteras checas, eslovacas, bálticas y polacas son englobadas por un somero trazo de pluma e ilustradas con un color muy llamativo[90].

A través de este *Programa* se anudan los proyectos de unión aduanera, el viejo ideal de la Hansa, el *Drang nach Osten*, «el porvenir alemán por agua», que el concepto de *Lebensraum* unificará más tarde. En algunos años, el estado, de realización de la idea, se convierte en territorio limitado por fronteras, fortaleza, recinto cerrado, cuerpo vivo que agita en una vigorosa alquimia a una tierra y a un pueblo, su suelo y su sangre[91], epopeya y topografía. Se pasa así de una filosofía a una geopolítica encarnada primero por Hegel, luego por Ratzel.

Ratzel

Ratzel ocupa un lugar central en esta impregnación del pensamiento alemán por la figura del territorio. No todos se refieren a su obra (aunque todos la lean), pero ese vasto *compendium* (una «encuesta» en el sentido de Herodoto) suministra argumentos, datos, razonamientos a las conductas y discursos del poder. Escribe entre 1869 y 1904[92]. Su obra es por entonces plenamente operatoria[93]: al intervenir en los debates en curso, Ratzel jamás resuelve las dificultades. Clasifica, recorta, asocia trozos de pueblo, de parcelas de continente. Cuando surge una

87. Sociedad escolar alemana.
88. Alemania en el extranjero.
89. Llamada ya Südkustenland, nombre que retomará Hitler en 1943.
90. Procedimiento que no es, por otra parte, específicamente alemán. En Francia, en el mismo momento, circulan mapas que abarcan a Alsacia y Lorena, «bajo administración alemana».
91. *Blut und Boden.*
92. 1869, *Ser y devenir del mundo orgánico.* 1908, *Imágenes de la guerra con Francia.*
93. «El saber geográfico y etnográfico es una fuerza política», escribe.

querella, no intenta reconciliar: combina. Efectúa operaciones, en el sentido matemático. No tanto las cuatro operaciones fundamentales como el elevar a la *potencia*, la extracción de *raíces*.

Axiomática de la expansión[94]

Para Ratzel, «la movilidad (*Beweglichkeit*) es una cualidad esencial del pueblo vivo, propia de todas las naciones, incluso de aquéllas que aparentemente están en reposo». Hay movimientos internos (*innere Bewegung*) y externos (*äussere Bewegung*), unos latentes, otros manifiestos. Pero esta movilidad «no reside en la simple aptitud del hombre para cambiar de sitio; por movilidfad entendemos el conjunto de las disposiciones físicas y espirituales, maravillosamente desarrolladas o en vías de expansión, que hacen precisamente de esta aptitud un principio fundamental en la historia de la humanidad». Este principio metafísico debe todavía ser conjugado con los particularismos del suelo. Fijadores o expulsivos, los suelos trabajan desde el interior a las «predisposiciones» nacionales de las que no se los puede disociar. Esta movilidad trascendental juega por sí misma, sin que sea preciso hacer intervenir ningún instinto migratorio (*Wandertrieb*)[95]. En efecto, los espacios amplios están dotados de una fuerza de atracción suficientemente grande para que los pueblos se expansionen por ellos de un modo natural[96]. El axioma funciona aquí en el sentido de una total ineluctabilidad, ya que la movilidad es prácticamente extrínseca a lo concreto. Sin embargo, ella se articula en una serie de factores empíricos. Del lado de lo humano: déficit de los medios de subsistencia, retroceso (*Verdrängung*) por parte del enemigo, deseo (*Lust*) de conquista, nostalgia (*Sehnsucht*) de un mundo mejor. En cuanto a lo físico: la lucha por la cualidad del

94. En 1941 se publicó, en la editorial Alfred Kroner (Stüttgart), una antología seleccionada y prologada por el general Haushofer: *Poder del suelo y destino de los pueblos.* Karl Haushofer la salpicó de notas tendentes a demostrar la total aplicabilidad al período de las leyes enunciadas por Ratzel.
95. Esta movilidad generalizada no deja de tener relación con las migraciones del proletariado agrario y urbano que se vuelven endémicas después de la crisis de 1873, fecha en la cual se hace imperativa la reestructuración del sistema. Cf. Helmut Bohme: *Prolegomena zur einer Sozial- und Wirtschaftgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert,* Francfort, 1965.
96. Así es como Haushofer saca partido de esta ligereza nocional: el tratado de Versalles había expulsado (*ausgetrieben*) a un millón de alemanes instalados a orillas del Vístiula y en la alta Silesia. La política hitleriana inducirá el fenómeno inverso.

suelo (*Kampf um die Qualität des Bodens*), el hecho de que en el interior de la *ecumene* «no hay obstáculos absolutos para el movimiento de la vida, sino inclinación constante a buscar el espacio vital». Todos estos elementos aseguran una convalidación suplementaria y no necesaria a la argumentación que sigue estando precisamente más allá del ejemplo. Al mismo tiempo, el añadido empírico realiza un efecto de ciencia en la construcción intelectual.

«Los pueblos pasan, el suelo permanece». El es contante y consistente ante los fenómenos mecánicos que se le adhieran. El grado de generalización permite una fuerte tendencia a la clasificación en base a la pura homología: conquista española, chequización de la Bohemia alemana por los trabajadores inmigrados, diáspora judía dependen de una única y misma subcategoría del desplazamiento geopolítico: la extensión dispersada (*zerstreute Verbreitungsweise*) por infiltración (*Durchdringung*). A lo sumo, hay que determinar intensidades, porque las «grandes invasiones no son más que un grado (elevado) en el desplazamiento incesantemente activo». Desde entonces no se plantea ya la cuestión de los orígenes (*Ursprung, Ursitz*), relegada por Ratzel al campo de la metafísica. El antropogeógrafo comprueba simplemente la presencia de un territorio de partida (*Ausgangsgebiet*) y de una zona de llegada (*End* o *Zielgebiet*) infinitamente variables aunque aproximativamente fechados. Por otra parte, «a cada desplazamiento activo le corresponde un desplazamiento pasivo, y recíprocamente»[97].

El tamaño y la forma de los estados como una combinatoria jerarquizada de relaciones de fuerza, nunca como armonía. Esta cartografía resulta restituida como *cratografía*: transcripción de un poder en el espacio. Al exhibir un régimen de causas y de efectos —así, «los progresos de la civilización han puesto un punto final a las invasiones masivas», pero «cada conmoción política, por poco importante que sea, da lugar (hoy) a pequeñas migraciones[98]— esta geopolítica perpetúa, en el absoluto del saber, los desplazamientos incesantes y naturaliza de este modo el ideologema burgués del *tablero político*.

97. La pasividad define los lugares de paso (*Ubergangsgebiete*), y Ratzel habla incluso de «mares interiores».

98. Así es como Haushofer explica la implantación muy densa (*Siedlung*) en el Neuland al este de Alemania en comparación con los desarrollos transalpino y cisalpino de las tribus bávaras.

El pueblo adviene (por sí mismo) a un espacio dado y el espacio evoluciona de manera concomitante con la historia del pueblo[99]. Tanto como decir que la adecuación nunca es perfecta; en la mejor de las hipótesis, ella es asintótica[100]. El pueblo (*Volk*) se autoengendra a partir de la tribu (*Naturvolk*) y se transcribe por «concientización» a la forma nacional. En el estadio primitivo de este desarrollo, el mismo exige un espacio a las fronteras estrictas, un lugar en el que su futura personalidad haya de encontrar sus límites al abrigo de toda influencia exterior. El ejemplo de la isla describe este fenómeno con exactitud: Inglaterra, Japón, Ceilán. Hay, entonces, plena acumulación de energía[101]. Este sobrante de poder habrá de ejercerse muy rápidamente, y como por coacción, fuera de las fronteras que el pueblo se había impuesto. Se verifica como útil una ciencia de las distancias (*Wissenschaft der Entfernungen*), y la expansión nacional aborta si no se apoya en una comprensión del espacio (*Raumauffassung*) afinada sin cesar. La expansión es ese paso de un territorio estatal hacia un territorio étnico. Al ser indefinible[102] este último, se advierte la importancia mayor del geógrafo que desbroza la coartada de las nociones confusas para mejor fundamentar la política de conquista. La frontera, por ejemplo, es una impresión del espíritu. Ratzel opone la línea fronteriza (*Grenzlinie*) al espacio fronterizo (*Grenzraum*). La primera se explica por imperativos diplomáticos y por la presente razón de los estados, pero el segundo, también llamado borde (*Saum*), *intraterritorio* (*Zwischengebiet*), cinta o cinturón (*Band* o *gürtelförmiger Stricht*) tiene el mérito de resultar más adecuado para los movimientos concretos. Inversamente, se impone una revisión del dogma de las fronteras naturales desde el punto de vista de su eficacia. Por

99. A la geomorfización de lo humano responde de este modo, para Joseph Nadler, la antromorfización del paisaje, espectáculo cultural y poético. *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landeschaften*, 1912.

100. La traducción semántica de este fenómeno se observa en la composición por turno geo o antropomorfisante de expresiones tales como «islote nacional» (*Völkerinsel*) u «océano pacífico» (*stiller Ozean*).

101. Wolfgang Emmerich mostró de qué modo el sentido profundo de todos los modelos organicistas consiste en eliminar los límites entre sociedad-historia y naturaleza. *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Francfort, 1971.

102. Kenneth Burke subrayó el interés retórico de lo *indefinible* en *Mein Kampf*; «The rhetoric of Hitler's battle», in *The Southern Review*, V, I, 1939.

cierto que el ejemplo de los pueblos insulares o peninsulares prueba que ellos se constituyeron rápidamente como naciones, pero unas fronteras fluviales como el Meno o el bajo Spree carecen de valor, a no ser para el geógrafo militar[103]. Naturalización y desnaturalización coinciden en un *no man's land* nocional: Ratzel discute la frontera racial (*Rassengrenze*), cultural (*Kulturgrenze*), lingüística (*Sprachgrenze*) y su imposible *collage*, y sugiere que la frontera-línea jamás es otra cosa que el producto de una tensión en el intraterritorio[104].

Refracción

El suelo actúa sobre el pueblo que, recíprocamente, lo transforma. Clima, relieve, configuración dotan a un pueblo de la aptitud para extenderse, así como ella sanciona la aptitud de una región para producir civilizaciones. Pero el valor (*Wert*) del territorio puede ser objetivo o subjetivo de acuerdo con los intereses en juego. De este modo, la situación central o periférica, insular o continental, el relieve ofensivo o defensivo, autonomizante o incontrolable, influyen en la política de los estados, pero también lo hacen sobre la aptitud de los pueblos para arraigarse. Y el estado se convierte en organismo mediante la organización del suelo por el pueblo.

Las articulaciones retóricas del discurso geopolítico[105] no son neutras: ellas aseguran una buena recepción a las estrategias subyacentes. La evidencia de categorías aparentemente semánticas es sustituida por las posturas estratégicas, que la propaganda explícita y que el conflicto revela. Un circuito de lenguaje instituye correspondencias globalizadoras (oasis/isla, polinesios/esquimales) con el fin de hacer viables, volver aceptables unos objetivos expansionistas[106].

103. «El Rin, río alemán, pero no frontera alemana», Ernst Moritz Arndt, 1813. Es conocida la fortuna que conoció la obra *Rhein-Reich-Frankreich*, en 1940.

104. Así, Haushofer considera *contra natura* la ocupación de Renania por los franceses, pero encuentra razonable la de Checoslovaquia por los alemanes.

105. Son comprensibles las reservas del aparato geografizante de la burguesía francesa, cuya crítica establecida se aislará en un descriptivismo semielogioso y ambiguo: la obra ratzeliana molestaba porque exudaba por entonces una geografía cínicamente política. «La escuela geográfica francesa, de la que Vidal de la Blache es maestro del pensamiento, tiende a plagiar la geografía alemana, muy especialmente el pensamiento de Ratzel. Y con razón, porque este último aparece evidentemente en exceso como una legitimación del expansionismo del Reich.» Yves Lacoste: *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, París, 1976. Véase de Y. Lacoste: *Geografías, ideologías, estrategias espaciales*. Dédalo, Madrid, 1977. (N. del T.)

Cuando Ratzel propone «situarse en la escuela de los continentes» como Asia o América, en donde el «atropello» (*Staatengedränge*) es corriente, piensa e invita a pensar en las alteraciones del mapa europeo. Cuando clasifica a los pueblos según su capacidad para la dominación (franceses para los que ella existe entre los jefes pero no en las masas, españoles para los que ella es más fuerte entre las masas, ingleses entre los cuales ella es igual en una y otra parte), sueña con los alemanes[107]. El tipologismo juega aparentemente vacío, pero la propaganda de las ligas le da un contenido.

Del centralismo geográfico...

En 1869, Ratzel emprende una antropogeografía que desemboca en una geografía política. Lo que cambia no es el objeto (que sigue siendo planetario) o el método (que sigue siendo axiomático), sino el grado de *implicación*. De la ciencia pura a la ciencia implicada. Después de haberse interrogado acerca del devenir de los pueblos, a través de un *barrido* del globo, Ratzel propone a los alemanes, colonizadores natos (*geborene Kolonisten*) que unifiquen su estado, todavía federal, que hinquen los dientes en sus vecinos para extenderse por Europa, que se labren un lugar en el mercado mundial. *Centralización*. El programa que expone, organicismo territorial y expansionismo nacional, fundamenta una colaboración ideal entre grupos de intereses (agrarios ultraconservadores, pequeños y medioburgueses liberales, gran capital[108] a los que el miedo por el proletariado, la obsesión de la *Kleinstaaterei*[109] y el

106. Haushofer señala que la campaña polaca de 1939 equivale a la conquista japonesa de Manchuria.

107. Haushofer indica que los alemanes, bajo el nacionalismo, pasan lentamente del primero al tercer tipo.

108. Los grandes terratenientes, ligados a la burocracia y a la iglesia, niegan la movilidad capitalista y reivindican una protección aduanera que preserva un sistema semipatriarcal y la estabilidad de sus rentas. Los pequeños y medioburgueses, liberales, están interesados en la revolución permanente de las fronteras intra y extranacionales. El gran capital bancario e industrial se alía con unos o con otros según el momento o las necesidades de la reestructuración del sistema. Ningún gobierno, Bismarck, Caprivi o Bülow, podrá superar este reparto tripartita del poder heredado de la revolución «desde arriba»: verdadera cuadratura del círculo.

109. Atomización en pequeñas regiones, estructura de Alemania hasta la fundación del II Reich.

odio a los franceses no bastan ya para unificar). Operador de clases, pues, pero también operador de fases, porque Ratzel no trabaja sobre la coyuntura, sino sobre el período. Entre 1869 y 1904 se sucedieron tres fases:

1) Crisis económica de 1873, consolidación de la unidad alemana en una estrategia defensiva que busca el equilibrio europeo.

2) Estancamiento y dilema del estado agrario/industrializado, aventura colonial que aleja a algunos grupos hacia Africa (1884-1885)[110].

3) A partir de 1890, auge imperial hacia la *Weltmacht*, verdadero despegue planetario basado en una política naval.

Sobre todo, operador de discursos: el pangermanismo se apoyaba en una serie de discursos —raciales, naturalistas, históricos, culturalistas— de lógicas incompatibles, postulando cada uno una frontera ideal. Ratzel efectúa su amalgana, y luego los proyecta en el mapa sin privilegiar a ninguno.

Por último, operador de aparatos. La reivindicación expansionista se pone en circulación a partir de una serie de lugares: universidad, sus atlas y su *Schulverein*, estados mayores con von Bernhardi, Moltke, Schlieffen y Tirpitz, los partidos, las ligas, las sociedades con vocación económica como la *Mitteleuropäischer Verein*[111]. Ratzel corta un discurso a medida, a la medida de esta multiplicidad de intereses, de concepciones y de ambiciones.

...al centralismo racial

El sueco Kjellen[112] se conforma con radicalizar los principales conceptos ratzelianos: el sentido del espacio (*Raumsinn*), capacidad natural de un pueblo para organizar la naturaleza, se convierte en lo privativo de la raza germana. Los pueblos están más o menos dotados, más o menos predestinados a mandar, es decir a gobernar a los otros. Kjellen plantea la asimilación del estado a un individuo: la geografía política se convierte en *Geopolitik*. Y es un alemán, Haushofer, general y profesor, soldado y político, quien se pone al frente de la nueva escuela. Acentuando la posición de Ratzel y Kjellen, retoma las tesis del inglés Mac Kinder. Este consideraba que, en el globo, únicamente importaba una masa de tierra: el conjunto Europa-Asia-Africa, al que denomina *Worldisland*, la isla mundial, cuyo centro, región clave, el *Heartland*, el corazón, corresponde a Rusia. «Quien posea Europa oriental posee el *Heartland*. Quien posea el *Heartland* domina el *Worldisland*. Quien domine esta isla manda al mundo». MacKinder concluye oponiendo potencias marítimas y continentales. Haushofer se conforma con desplazar el *Heartland* un poco hacia el oeste, situando a Alemania en el centro del globo[113]. Uno de sus estudiantes, Rudolf Hess, pone a Haushofer en contacto con Hitler. Haushofer visita a este último en la prisión de Landsberg cuando redacta *Mein Kampf**. La geopolítica arianizada se convierte en la doctrina del partido nacionalsocialista. En 1933, Haushofer es decano de la facultad de ciencias de la universidad de Munich. La geopolítica se convierte en la «conciencia política del estado».

Territorio natural, prometido o vital. Estos tres ideologemas no son específicamente franceses, americanos o alemanes. Ellos se combinan, y el joven nacionalismo israelí los explota por turno según que se dirija a la opinión mundial (frontera natural: alturas del Golán), a la comunidad judía (tierra prometida: el retorno a Eretz), o a la opinión israelí (es vital que desbordemos los límites de 1948).

BIBLIOGRAFIA

Bloch, E.: *Erbschaft dieser Zeit*, Francfort, 1962.
Böhme, H.: *Prolegomena zur einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichteim 19. und 20. Jahrhundert*, Francfort, 1965.
Emmerich, W.: *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Francfort, 1971.

110. La colonización tiene el privilegio inapreciable de ofrecer, a una medioburguesía amenazada, posibilidades de identificación políticas y sociales. Manfred Clemenz: *Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus*, Francfort, 1972.

111. Sociedad económica de la Alemania media, animada por Herbert von Bismarck, el hijo del canciller.

112. *Las grandes potencias de hoy*, 1914; *El estado, forma de vida*, 1917.

113. Todas las geopolíticas postulan un centro: *Mare Nostrum* de los geógrafos mussolinianos. El *Asia mayor* de los geógrafos japoneses. El americano Spykman retoma las tesis de MacKinder a partir de una cartografía centrada en los Estados Unidos. En los mapas chinos, China está en el centro del mundo. Ideología (visión del mundo) y estrategia (administración de los intereses) cuajan en este geocentrismo.

* Véase *Mi lucha*. Petronio. Barcelona, 1974. (N. del T.)

Godechot, J.: *La pensée révolutionnaire,* París, 1964.
Guérin, D.: *La lutte des classes sous la Ire. République,* París, 1942.
Guiomar, J.-Y.: *L'idéologie nationale,* París, 1974.
Julien, Cl.: *L'empire américain,* París, 1968. Véase *El imperio americano.* Grijalbo. Barcelona, 1976 (N. del T.).
Lerner, M.: *America as a civilization,* 1961.
Marienstras, E.: *Les mythes fondateurs de la nation américaine,* París, 1976.
Nye, R. B. y Morpurgo, J. E.: *Histoire des Etats-Unis,* 1961.
Ratzel: *Politische Geographie.*
Soboul, A.: *Histoire de la révolution française,* París, 1972.
Turner, F.: *The frontier in American History,* 1903. Véase *La frontera en la historia americana.* Castilla. Madrid, 1961. (N. del T.)

3

EL MODELO BLANCO

por Michel Korinman y Maurice Ronai

La clasificación de la diversidad humana es una idea simple y antigua. Huellas de ella se encuentran en los imperios y cuando el despliegue territorial de una formación social confronta o engloba a muchas etnias[114]. Pero la discriminación, la explotación del hombre de color por el hombre de otro color erigidas como sistema son modernas. Tan modernas como la expansión planetaria de los comerciantes, marinos, soldados y misioneros europeos.

Asimismo, no se pueden pensar los modelos raciales sino a partir del más desarrollado de ellos: el modelo blanco. Unicamente esta jerarquización totalitaria, exhaustiva y globalizadora de las razas permite entender las formas históricamente superadas o residuales de «racialismo». Hablar de racismo sin privilegiar (me-

114. Cf. apéndice (A), *infra,* pág. 228.

todológicamente[115]) el modelo blanco conduce a las más vulgares generalidades, tan generosas como inoperantes. La mayoría de los textos que tratan del racismo presuponen un racismo en sí, en general. Así privilegian una determinación socioeconómica, antropológica o inconsciente —relaciones de clases, relación con el otro, deseo—, sus autores concuerdan en postular una unidad del fenómeno racista, del antisemitismo medieval cristiano al antisemitismo anticapitalista del siglo XIX, pasando por el prejuicio de color ligado a la colonización, el de la inmigración, los escritos de Gobineau, las experiencias de craneometría, el mito ario o los campos hitlerianos.

Historia del modelo blanco

Mercantilismo: el premodelo

La diseminación de factorías, la implantación de minorías pioneras, la constitución de los primeros imperios coloniales descansan en una apropiación cínica de los recursos humanos: «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas de América, la reducción de los indígenas a la esclavitud, su enterramiento en las minas o su exterminación, los inicios de conquistas y de saqueo en las Indias Orientales, la transformación de Africa en una especie de conejar comercial para la caza de pieles negras[116]. En el esclavismo mercantil, o en el doméstico, centrado en la satisfacción inmediata de necesidades personales, el esclavo no puede ser retribuido sino en especies. No es más que un accesorio, un apéndice de la mina o de la plantación. Asimismo, el sistema tiene que negar su *humanidad*. Animal, máquina, infiel, no puede participar en un circuito mercantil del cual es, sin embargo, el engranaje decisivo. La economía de la trata supone una estricta disimetría: hombre-blanco-libre/subhombre-no blanco-esclavo.

Imperialismo: el modelo

Adecuado para la extracción del mineral y para la gran explotación, el esclavismo mercantil no es generalizable. Si bien perturba las economías indígenas tradicionales, no las destruye.

115. Cf. apéndice (B), *infra*, pág. 228.
116. K. Marx: *El capital*, libro I, t. III, tr. fr., Ed. Sociales.

Por otra parte, depende de ellas para la renovación del ganado humano. Unicamente la expropiación de las comunidades autóctonas, su integración en el circuito mercantil permiten la extensión planetaria del modo de producción capitalista. La añadidura de una norma racial al sistema del salariado permite una explotación intensiva, máxima, de la mano de obra colonizada. Los hombres de color pueden vender en adelante su fuerza de trabajo (constituirse en valor de cambio), pero a un precio arbitrariamente reducible. Mercado de víctimas que tanto la concesión de una libertad (intercambio posible) como la norma racial subrretribuye (intercambio aparente). Si bien la economía de la trata exigía una estricta polaridad blanco/no-blanco, la generalización de las relaciones mercantiles autoriza una extrema *gradación*. Para unos, el trabajo forzado; para los otros, las tareas de cuadros, el pequeño comercio, los puestos subalternos en la administración.

Fascismo: el archimodelo blanco

La extensión sin límites del modelo blanco produce un efecto recíproco. Con la inmigración de mano de obra de las colonias, y la pauperización de los colonos y «pequeños blancos» dada la competencia autóctona, el modelo blanco resulta reimportado. Experimentado en las colonias, es empleado nuevamente en la metrópoli, aplicado a los propios blancos. Un refinamiento extremado —forma del cráneo, rugosidad de la piel, estructura ósea— suple al criterio del pigmento, desde entonces inoperante. Este modelo archiblanco instaura una *escala graduada* (de lo puro a lo impuro) que racializa las rivalidades interimperialistas: en la cima, el germano, luego el celta, el alpino, el latino... Esta escala racial está supradeterminada por la *antimonia* judío-ario que designa un derivado de la lucha de clases. El archimodelo actualiza y radicaliza unos modelos raciales que se abisman en el medievo[117]. Prefigurado por toda una literatura a partir de comienzos del siglo XIX, no se realiza plenamente sino con el nazismo. *Modo-leer en blanco**.

117. Cf. L. Poliakov: *Le mithe aryen*, París, 1971.
* Se refiere a la tendencia a la construcción de un modelo que sólo puede ser leído como blanco. (N. del T.)

Semiótica de los modelos blancos

Los modelos blancos hablan del poder sin designarlo por lo que es: poder de una clase, de un estado, de un imperio. Calificada como racial, la dominación se vuelve *superioridad,* necesaria, natural, intangible. Como inscrita en el orden de las cosas. La división planetaria del trabajo, la rivalidad de los estados son *traducidas* en separaciones biológicas. Una norma blanca (y después aria) se *inscribe* sobre la superficie terrestre. Esta inscripción es *antinómica* (oposición entre el blanco y el no-blanco), *paradigmática*[118] (gradación de lo puro hacia lo impuro), o las dos a la vez.

Debe distinguirse aquí tres modalidades de inscripción de la norma en la cadena que liga al prejuicio de color con el *acting out* racista. *Semántica:* las palabras, la denominación. *Deíctica:* el dedo apuntado, la designación. *Pragmática:* el gesto, la discriminación.

El que el modelo blanco sea un lenguaje no implica de ningún modo que siga siendo discurso. El *graffiti,* la obra erudita, el texto de la ley desembocan en la estrella amarilla o el «rumor» que conducen al linchamiento, al campo de concentración o al pogrom. Este lenguaje excede ampliamente el campo del lenguaje, así como desborda el de las estrategias —administración de los intereses—, el de las ideologías —visiones del mundo.

Lógica de los modelos blancos

Taxonómicas: clasificación de lo heterogéneo a partir de un marco blanco, verdadera referencia legal de medida —y *preventivos*— cuadros prospectivos de las transformaciones que permiten pensar el porvenir de una raza o de una pueblo—, estos modelos blancos se emparentan con los modelos estructurales modernos en su pretensión de dar cuenta de una masa de hechos raciales empíricamente recolectados por un sistema formal arbitrariamente construido[119]. De ahí la tentación de *modelizar* el análisis de los modelos blancos, de formalizar la multiplicidad de sus manifestaciones. Se desplegaría entonces un cuadro de doble examen. Sobre un eje, las tres modalidades de inscripción (palabra, dedo apuntado, gesto). Y sobre el otro, los tres sistemas de inscripción del *leucon,* respondiendo cada uno a un lugar privilegiado, definido no como locutor, sino como fuente de emisión. *El saber que describe:* textos eruditos y propagandísticos. *El poder que prescribe:* leyes, decretos, medidas. *Las masas que transcriben:* buen sentido, rumores.

Resultaría vano buscar el primer sistema de inscripción. Descripciones, prescripciones, transcripciones, en sus modalidades semánticas, deícticas, pragmáticas se enlazan, se sostienen, se alimentan. Una serie de embragues aseguran fluidez al circuito. De este modo, el preámbulo le asegura al texto de la ley prescriptiva una capa descriptiva. El panfleto racista moviliza efectos del saber descriptivo para guiar las prácticas transcriptivas.

Prescripciones

Se enfoca aquí los modelos blancos desde el punto de vista de los aparatos de poder, sin distinguir entre ellos, a tal punto coinciden, el ejército, la administración civil, la iglesia, y más allá, la plantación, la mina o la cantera. A este poder blanco se le llamará *leucocracia.*

Balizaje

Característica de la leucocracia es la disparidad de los regímenes jurídicos. En el sur de los Estados Unidos *ante bellum,* el esclavo no tiene ningún derecho a poseer propiedades inmobiliarias o personales. Los bienes que pueda adquirir pertenecen a su amo. En todo momento puede ser vendido, alquilado, hipotecado. No puede ser parte ante un tribunal. No puede redimirse ni obtener cambio de amo. No puede cerrar ningún contrato. Su condición hereditaria es perpetua[120]. En un sistema tan rígida-

---

118. En la gramática (pre) saussuriana, el paradigma es la palabra tipo dada como modelo, a partir de la cual se operan las declinaciones (degradaciones, degeneraciones) y las conjugaciones (mestizajes, mezclas).

119. «Un modelo cualquiera puede ser consciente o inconsciente... Los modelos conscientes —a los que comúnmente se denomina *normas*— se cuentan entre los más pobres posibles, en razón de su función, consistente en perpetuar las creencias y las costumbres más que en exponer sus resortes.» C. Levi-Strauss, «La notion de structure en ethnologie», in *Anthropologie structurale,* París, 1958.

120. Michel Banton: «*Les douze lois de Stroud*» (1856), *in* Sociologie des relations raciales, París, 1971.

deixis: señalar algo presente ante los ojos; aquí - esté

mente binario, importa que se balice rigurosamente la población para determinar quién depende, o no, de este régimen. No hay condición intermedia y la línea de color impulsa hacia la condición servil, paulatinamente, a todos los negros[121]. Paradójicamente, los indios son reabsorbidos por el grupo blanco, es decir libre, en el cual ocupan una franja. Esta derogación de la línea de color no se debe tanto a la anterioridad de su instalación en el territorio como al peligro de una alianza con los negros. La exterminación acentúa la marginación del tercio indio y restablece la polaridad. En Africa del Sur, entre 1924 y 1934, la minoría blanca juega la carta de los mestizos hindúes y asiáticos contra el peligro negro. Se los asimila a los negros, con algunos matices, en la posguerra, ante la presión de los «pequeños blancos»[122]. La administración colonial, francesa o británica, teme la oposición: la «pclítica de razas» preconizada por Gallieni y el cabilismo instauran un grupo tapón o de enlace entre la masa indígena y los colonos mediante la atribución de privilegios. El balizaje apunta entonces a determinar los contornos de este o estos grupo(s) intermedio (s).

Localización

La raza resulta tanto de criterios biológicos como de políticas raciales: se agrupa a las etnias bajo un mismo vocablo cuando ellas experimentan el mismo régimen. A la inversa, en el interior de una población dominada se instituyen fronteras raciales para neutralizarla. En el límite, se inventan razas cuando no hay evidencias de ello. La pigmentación permite una fácil localización. Antes de la generalización de la esclavitud en el sur americano, era preciso marcar con hierro a los esclavos para diferenciarlos de los negros libres o libertos. Cuando el sistema admite una jerarquía categorial según el grado de mestizaje, se impone un control riguroso de la genealogía. De ahí el sentido del *reference book* en Africa el Sur (que también sirve para canalizar la movilidad). Cuando la pertenencia racial no es legible de inmediato, un sistema sumario de índices (retrato robot), atestados de pureza racial (certificado de arianidad) y una señalética (estrella amarilla) aseguran un desglose de las personas hacia su grupo jurídico-corracial.

121. *Ibíd.*
122. *Ibíd.*

Zonalización

La leucocracia lleva hasta sus límites la lógica de todo poder: desplaza, encierra, exilia, canaliza tanto más fácilmente cuanto que supone a los no blancos como extra o débilmente territorializados, perpetuamente móviles y localizablemente asignables. El africano sojuzgado, que vivía en una aldea de las alturas, puede ser confinado a la llanura pantanosa, pues para eso se le llama «nómada». Las grandes empresas, tipo Congo-Océano, o el simple trabajo a destajo, implican campos de trabajo forzado en los que Félix Eboué comprueba que la raza se diluye por mezcla y promiscuidad. Con la reserva amerindia, el bantustán sudafricano, el ghetto o el campo de concentración, la prescripción se hace geografía.

Descripciones

Estas aistematizan los conglomerados absorbidos al contacto con otros pueblos y responden a los interrogantes que quedan en suspenso. Su incoherencia no debilita de ningún modo su alcance: ella es esencial más allá de las exigencia cognitivas para la circulación de las ideas. A este saber blanco se le denominará *leucología.*

Postulados

Las descripciones plantean (pese a los filosofadores mestizos, dice Gobineua) una desigualdad original de las razas[123]. Los hurones eran incapaces de inventar la máquina a vapor. Y el felá embrutecido es impotente contra el cielo. «La desigualdad es un estado que el trabajo de la naturaleza continúa manteniendo por todas partes. Nada extraordinario se produce sin especialización»[124]. El reparto de las cualidades funda una división planetaria del trabajo: para el blanco, el orden, la libertad y la perseverancia. El amarillo es impávido, mediocre, pero práctico. El negro, árido y músico, prolífico e inestable. No habría posibilidad

123. A. de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines,* París, 1853. Véase *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas.* Librería Cervantes, 1966. (N. del T.)
124. Houston Stewart Chamberlain: *La génesis del siglo XIX.*

de transitar entre categorías tan ajenas entre sí. La barrera leucológica es infranqueable. Lo que se juega en la querella entre poli y monogenistas es inmenso: en efecto, el ideal consistiría en una multiplicidad real de los orígenes que estableciese, definitivamente, sin escrúpulo moral o religioso, la supremacía blanca en la diferencia absoluta[125]. La blancura es ese canon a partir del cual se organiza todo. Pero fluctúa según las escuelas. La búsqueda de la pureza racial exige un aparato nocional cada vez más aseptizado. La multiplicación de los criterios leucológicos sofistica el modelo. Con la arianidad, el color se diluye en beneficio de una esencia[126].

Las razas son pasivas o activas (Klemm), masculinas o femeninas (Gobineau). A partir de entonces, se afirman dos leucologías. La primera, *descendente*, ve en los cruces étnicos la causa de una degeneración progresiva, pero ineluctable, de las razas. Vacher de Lapouge deplora el irremediable fin del dolicocéfalo rubio (ario) en pro del braquicéfalo (celta). Ella supone un estado primitivo, del que la diversidad humana vendría a ser el cuadro de las declinaciones. El antecedente originario ha desaparecido: la raza se revela como indefinible, pero descriptible. Inversamente, en una leucología *ascendente*, la jerarquía racial resulta dinamizada. «Sólo hay raza en el porvenir», opina Chamberlain. La pureza es una engañifa y la superioridad es obra de un proceso. Igualmente hostil al «caos étnico», esta escuela insiste en la utilidad de conjunciones selectivas «basadas en una materia prima de excelente calidad», «una larga práctica de la endogenia» y la convergencia de dos especies en condiciones estrictas. Experiencias históricas dan buen ejemplo de ello: el Atica y el santo imperio romano germánico, a diferencia de los «estados mestizos», de América del Sur[127]. No hay referencia ya a una raza originaria, sino a una archirraza por venir. La búsqueda de la cuna (*Urheimat*) da lugar a la lucha racial: concienciación y lucha contra la infiltración

125. Bouy de Saint-Vincent, M.-D. Desmoulins, Thomas Arnold.
126. En 1830, Barthélemy arianiza a los celtas. En 1871, Armand de Quatrefages atribuye orígenes fineses al conquistador prusiano. Así, la discusión de entidades transhistóricas se inserta en una coyuntura. Taxomanías cada vez más finas, pero aplicaciones cada vez más bastas. Se descalifica al vecino, al agresor, al vencedor discutiendo la pureza de sus orígenes, y, por consiguiente, la legitimidad de sus pretensiones. Al trazado conflictivo de las fronteras se le añade una línea de demarcación racial.
127. El desplazamiento de la raza a la nación se observa frecuentemente. Así, Chamberlain observa que en la «raza inglesa», el tipo de Caracalla —inconsciencia de lo brillante desprovisto de carácter— no predomina».

(*Rassenpest*). La teoría se militariza en el sentido de una eugenesia controlada. En Rosenberg se combinan ambos puntos de vista: leucologías ascendente y descendente, cuya abstracción y temporalidad comprometen la realización, son depuradas en una leucología militante, más operacional[128]

Correlatos

Para enumerar las razas se afirman dos métodos. Uno, operativo, descansa en una *matemática* racial. Estima las especies descontando el grado de mestizaje. «Comenzaremos por los mulatos... después de éstos viene la tercera especie o clase, llamada clase de los tercerones que provienen de la unión de las mulatas con los blancos o de las blancas con los mulatos y que comienzan a acercarse a los blancos, aunque su color los descubre. La clase de los cuarterones o cuarta clase proviene de la mezcla de los blancos con la clase de los tercerones. La última, finalmente, o clase de los quinterones, proviene de la mezcla de los blancos con los cuarterones o cuarta clase. Cuando han llegado a esta clase, ya no se trata de raza negra, y ya no se les puede distinguir de los blancos ni por sus maneras ni por su color (...). Entre el mulato y el negro hay todavía una raza intermedia a la que ellos denominan zambo, formada por la mezcla de estas dos razas con la sangre india o de las dos razas entre sí. (...) Entre los tercerones y los mulatos, los cuarterons y los tercerones, y así sin interrupción, están los que ellos llaman *tente en el ayre*, porque ni avanzan ni retroceden. (...) Los hijos nacidos de la mezcla de los cuarterones o de los quinterones con la sangre mulata o tercerona son llamados *salto atrás*, porque en lugar de avanzar y convertirse en blancos, han retrocedido y se han acercado a la casta o raza de los negros. Del mismo modo, todos los hijos salidos de la mezcla que va del negro hasta el quinterón con la sangre india son llamados *zambos* de negro, de mulato, de tercerón, etc.»[129].

La pertenencia racial se presta asimismo a cálculo: son necesarias cuatro generaciones y casi un siglo (Paux), o cinco generaciones y ciento veinticinco años (Williams) para pasar de la raza negra a la raza blanca.



128. Alfred Rosenberg: *Das Mythus des 20. Jahrhunderts*, Munich, 1935.
129. Citado en *Racisme et société*, París, 1969.

El otro método es más *especulativo*, abarcando a las razas en una genealogía generalizada[130]. Ella funciona en todas las escalas. Opera en las fronteras fluviales (el Rhin) u oceánicas. En tanto que globalista, formula leyes: por ejemplo, en Gobineau, atracción y repulsión serán los motores de toda acción civilizadora. Precisamente las «tribus más abyectas y las más nobles» son las que trasgreden la repugnancia a la mezcla de sangres. Los pueblos vencidos se incorporan a guaraníes y ejércitos helenos. Ella informa sobre la historia humana: el análisis debe sumergirse, según Gobineau, «intrépidamente en lo que la antigüedad tiene de más remoto, más negro, más tenebroso»[131]. Estas descripciones hipergeografizan los desplazamientos raciales: lo que importa es el movimiento. El río amarillo rueda por América del Norte a través del estrecho de Behring. La metáfora es naturalmente estratégica: las multitudes amarillas que cercan a las tribus blancas, la infiltración blanca que galvaniza a las hordas. Una combinatoria bíblica liga a los semitas hebreos, hititas y sirios con los amorreos jaféticos. Y opone Israel a Judá. Aún más, en Rosenberg se combinan los dos puntos de vista: la fantasía de las afiliaciones es moderada por el rigor de los cálculos.

Verificación

Para unos, la verdad de la raza está por leerse en la historia, que sólo permanece muda en la lucha de las razas (*Rassenkampf*)[132]. «La infusión de sangre semiaria en el Pendjab produjo la religión igualitaria de Nanek», escribe Gobineau, para quien no hay civilización más que la blanca. Los datos contrarios se explican por la presencia disimulada de núcleos arios, en los chinos o los egipcios, por ejemplo. Las instituciones son producto de las razas. Licurgo y Fernando de España dieron a sus pueblos las leyes que les eran adecuadas. Chamberlain cita al germano como constructor de libertad en el estado, del cual depende «la salvación de la humanidad agonizante así arrancada a las garras de la eterna bestialidad». Lo opone al antigermano «comunista-guerrero» (romanos) o demócrata-individualista (griegos). La hipótesis se verifica por el absurdo: si amarillos, arios y eslavos no fueron expulsados de sus estepas, «hay algo de tan providencial, de tan fatal en las leyes que inducen las mezclas étnicas» que su resultado fue, con retraso, el mismo. Esto vale aún más para el sociodarwinismo, que propone una selectividad racial tan radical que no sobreviven y se adaptan sino las razas fuertes. Y, precisamente, la supremacía blanca es la que certifica la coherencia de esta teoría, cuyo alcance explicativo tropieza con la vitalidad de las razas no blancas.

La complejidad de las apariencias ocultará siempre la esencia de la pureza. «Por cierto que saber mucho resulta útil en semejante materia, pero más indispensable todavía es ver mucho y sentir mucho», escribe Chamberlain. Paul de Lagarde adjudica la raza a las mentalidades. A esta leucología idealista[133] se oponen los defensores de una leucología seudomaterialista que fundamentan la antropología en la infraestructura de lo físico: cráneo, semblante, dientes, piel, sangre, fonología. Vacher de Lapouge, por ejemplo, remueve el cementerio de Montpellier. Comprueba que los cráneos de las clases superiores presentan un índice cefálico de 74,8 contra 78,3 para las tumbas ordinarias. Ammon, al medir los cráneos de los reclutas militares de Baden, descubre diferencias entre poblaciones rurales y urbanas: 85 y 80. La escuela antroposociológica multiplica así las encuestas y elabora leyes. Los leucólogos nazis combinarán estos dos procedimientos de verificación. El método histórico-deductivo, dada su extrema flexibilidad, justifica las conquistas, las anexiones, las deportaciones o las alianzas: se descubrirá asimismo un aporte ario en los italianos y los japoneses. El método experimental define las técnicas operantes para filtrar a las poblaciones.

---

130. Joseph Gabel demostró que se trata aquí de una prehistorización de la historia; *La fause conscience*, 1962, París.

El retroceso a la anterioridad de antaño relativiza la posición colonizada del indígena. Claudine Vidal muestra cómo las investigaciones etnológicas sobre la indianidad primitiva corresponden incluso en Lewis Morgan (no obstante indianófilo) a una puesta entre paréntesis de la colonización y facilitan así la difusión asimilacionista del modelo blanco. «Cahiers Jussieu», n. 2, París, 1976.

131. Con Livingstone y Stanley, los exploradores buscan el *secreto* del continente negro. La empresa colonial se reduce desde entonces a la elucidación de un enigma cuya solución no puede ser sino etnológica. La técnica de Edgar Rice Burroughs y de Rudyard Kipling es más refinada. Arrancado de la hipercultura anglosajona, Tarzán se ve transportado a la hiponaturaleza africana: los monos. Estas novelas demuestran, al mismo tiempo, la supremacía blanca, incluso en terreno extranjero.

132. Cf. Gumplovicz.

133. «L'esthétisme racial du héroe nordique chez Rosenberg»: a los tersitas y a Sancho Panza, él les opone Moltke y Wellington. O en Pierre Loti, donde «el educado y aceitoso hombre de ébano» expone al negro en un lugar de la escena racial.

Transcripciones

La opinión común, lo que cae de su peso, se halla en la base de un buen sentido blanco: *leucodoxia.* Ella se manifiesta en el modo de la evidencia asertiva, casi proverbial: el judío es un hiperintelectual arrivista y comerciante, a diferencia de los verdaderos trabajadores cogidos en las redes inhumanas de la jungla social.

Instrucción

La colectivización sustantivada (*El judío*) es el índice de una búsqueda de esencia abstracta que habrá de permitir, justamente, las excepciones (el buen judío, el árabe trabajador) o los matices (el voltés menos holgazán que el senegalés). Este arbitraje, verdadero dictamen pericial, surgido de la experiencia individual o local, se apoya en el hecho diferente. En efecto, la inducción de casos particulares a la raza pasa por una reducción de la historia a las anécdotas. La prensa xenófoba, *Bildzeitung* o *Le Méridional,* asegura esta circulación; pero hay otros circuitos, subterráneos, extraordinariamente ramificados que divulgan el hecho leucodóxico. El cariz fuertemente estructurado de las sentencias disimula la falta de pensamiento. Regla de no contradicción[134]: el extranjero es a la vez microbio parásito e invasor temido, el árabe altivo y obsequioso, el judío pérfido y arrogante, el negro degenerado y suprapotente. Regla de disyunción que disocia la esencia del fenómeno: poco me importa lo que son, yo rechazo sus actos. Un giro altamente científico reemplaza a la arbitrariedad, condicionamiento en que la expresión *ya veréis* copia la exactitud de las leyes físicas: dejad que los negros frecuenten nuestras escuelas, y entonces... O sociologismo vulgar: así, la tasa admisible de extranjeros en una población, modificada en el ideologema de dilución, se convierte en: se trata de ellos o nosotros, pues nos inundan...

134. Rudolf Lowenstein señala el carácter sádico anal de los impulsos que alternan con la proyección sobre el objeto de un ideal inhibido del yo. *Psicoanálisis del antisemitismo,* Francfort, 1968.

Tribunal

Esta multiplicidad de instrucciones, de encuestas, de exámenes se rebasa y se realiza como proceso. Lo que se apunta en el otro es tanto una tara como una falta. La ubicuidad del extranjero, así como su polivalencia, obsesionan al «pequeño blanco». El es sinónimo de movilidad social, de liberación utópica de las obligaciones. Es intolerable. La omnipresencia oculta del otro presentida, adivinada, debe ser verificada. Identificación tanto más trabajosa cuanto que los estigmas no siempre son manifiestos. La preocupación por el detalle anatómico —psicoanalíticamente pertinente— instaura una tiranía clasificatoria[135]. No podría confundirse por nada del mundo a un viet con un tai, a un antillano con un africano. Por el contrario, se simulará una indiferencia radical hacia el continente de origen mediante una generalización: todos son iguales. El tribunal racista opera en un campo tan vasto como impreciso. Todo se convierte en signo particular, pieza de convicción, prueba de cargo. Se movilizan todos los «sentidos a la distancia». La mirada, por supuesto, que descubre el sospechoso lóbulo de la oreja, o el labio bezudo. Pero también el olfato, que permite «husmear a cien metros» al judío o al mestizo. Se percibe un acento. Hasta en las equívocas tonalidades de una voz. El descifrado se intelectualiza: se acosa el seudónimo, se descifra el patronímico. El «rumor» es este proceso en movimiento, inapresable, público, pero subterráneo[136]. El que se cristalice con frecuencia alrededor de un hecho distinto, real o imaginario, se desprende precisamente de la estructura judicial de esta semiología generalizada. Un proceso en el que los actores están condensados (escribano, procurador, jurado, detective) y las sentencias ampliamente reproducidas: *graffiti.*

Penalidad

Colectivamente responsables de la derrota, la inflación, el desempleo, el déficit de la seguridad social, la suciedad de las calles o la delincuencia, los no-blancos son, cada uno, potencialmente culpables de un delito, desde el alboroto nocturno hasta el crimen

135. Gérard Miller: *Les Pousse-au-jouir du Maréchal Pétain,* París, 1976.
136. Edgar Morin: *La rumeur d'Orléans,* París, 1969.

sexual. Jurisprudencias arcaicas, escalas de penalidad, técnicas de movilización colectiva, toda una cultura popular, son reactivadas sin que siempre sea necesario imputarlas a alguna provocación fascinante[137]. El Ku-Klux-Klan es este caso límite en el que el vigor transcriptivo, altamente ritualizado, sustituye abierta y duraderamente a la autoridad legal. En el gesto leucodóxico masivo, en este paso al acto, puede leerse un exceso, impulsivo, instintivo, pero también facultades de iniciativa, de invención, de organización colectiva. Desenfreno de la razón. Desenfreno del poder. Los leucólogos encuentran ahí confirmación para su teoría, ya que las masas, «naturalmente», «instintivamente» rechazan al no-blanco. Pero este paso al acto trastorna sus clasificaciones de laboratorio. Los aparatos de poder se apoyan en los *acting out* racistas con tal de poder controlarlos, pero rechazan esta experimentación colectiva del poder, casi insurreccional. ¿Y si ella cambia de objeto? Los antirracistas, si bien pueden atribuir el prejuicio de color a manipulaciones ideológicas, tienen dificultades para entender los actos colectivos de racismo. Porque las cualidades desplegadas, descarriadas en el progromo o en el linchamiento, son precisamente las que los antirracistas desearían que se emplease al servicio de «causas justas».

Apéndice

A) De este modo, la oposición griegos-bárbaros sigue siendo sumaria. Ella designa una superioridad de civilización o de instituciones, no de raza. Herodoto y Tucídides matizan, por otra parte, esta superioridad helena, el primero demostrando el origen egipcio de los dioses, de los ancestros, de la sabiduría y de la ciencia griegos, subrayando las virtudes de los pueblos vecinos; el segundo, al comparar el modo de vida de los bárbaros con el de los griegos antiguos. Hay que esperar, en el siglo IV, la elaboración por Aristóteles de la teoría de los pueblos esclavos, para descubrir una oposición de razas propiamente dicha.

B) Ocurre en la «raza» como en el «trabajo».

«Las categorías más abstractas, aunque válidas... para todas las épocas, no son menos... el producto de condiciones históricas y no siguen siendo plenamente válidas sino para estas condiones y en el marco de éstas. La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y la más variada posible. Debido a este hecho, las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad, y que permiten comprender su estructura, permiten al mismo tiempo entender la estructura y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas con las ruinas y los elementos con los cuales ella se edificó, de los que ciertos vestigios, parcialmente todavía no superados, siguen subsistiendo en ella, y de los que determinados signos, desarrollándose, tomaron toda su significación». (K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*).

137. *Ibíd.*

BIBLIOGRAFIA

Bantom, M.: *Sociologie des relations raciales,* París, 1971.
Faye, J.-P.: *Langages totalitaires,* París 1972. De Faye véase *Crítica del lenguaje y su economía.* Alberto Corazón. 1975. (N. del T.).
Poliakov: *Le Mythe aryen,* París, 1971.
— *Racisme et Société.* París, 1969.

4

DE LA TIERRA A LA LUNA

por Rafael Pividal

Galileo, con ayuda de un anteojo que él mismo había fabricado con cristales pulidos de Murano, barrio de Venecia, ciudad en la que tenía una cátedra de matemáticas, observó el cielo el 7 de enero de 1610; el 20 de julio de 1969, Armstrong pisaba la luna. Estos dos acontecimientos parecían formar parte de una misma historia, y Galileo es para algunos aquél que dio el pequeño paso que le permitió a Armstrong «dar el mayor paso logrado jamás por la humanidad». Podemos preguntarnos si se trata realmente de la misma historia, del primero paso y del «mayor paso» de una misma humanidad. Ahora bien, observando con cuidado, el espíritu de Galileo era totalmente distinto al de Armstrong. Galileo inició un camino que, quizá, se cerró detrás de él.

La hazaña de Armstrong fue saludada en 1969 por mil gritos elogiosos: «formidable, fantástico, maravilloso»; el gesto de Galileo fue acogido únicamente con la duda y la denegación. Las

almas entusiastas dirán que el hombre ha hecho progresos, que nuestra sociedad es hoy más liberal que lo era en el siglo XVII y que los espíritus se han abierto a la ciencia. Acoger tan fácilmente tal idea de progreso de la humanidad o de mejoramiento de la sociedad implica carecer, precisamente, de lo que hizo la grandeza de Galileo: la desconfianza hacia las ideas recibidas, los hábitos de observación y de crítica, el gusto por la prueba.

Galileo no era precisamente un hombre subversivo: al defender el sistema de Copérnico contra el de Tolomeo, no esperaba tener que enfrentarse a la hostilidad con que chocó. Al publicar sus observaciones del cielo, de ningún modo pensaba no ser creído. No obstante, sabía que Giordano Bruno había sido quemado, por orden del Santo Oficio, en el año 1600, por haber sostenido las ideas de Copérnico y afirmado la pluralidad de los mundos. La observación empírica, la efectuada con ayuda de un anteojo, le parecía a Galileo algo indiscutible; sin embargo, fue rechazada. Para convencer a los dogos de Venecia acerca de las propiedades de su anteojo, Galileo les hizo observar las velas lejanas de los navíos que se dirigían hacia el puerto. Difícilmente era imaginable que un cristal pudiese hacer más visibles las cosas y, sobre todo, que pudiese aproximar el cielo. Estaba por hacerse un nuevo aprendizaje de la visión. El descubrimiento de los satélites de Júpiter, de las montañas de la Luna, de las fases de Venus no fue admitido por el Santo Oficio; éste negó que se pudiese modificar la visión tradicional que se había tenido del cielo, atribuyó los descubrimientos de Galileo a defectos de su instrumento y, sobre todo, se negó a admitir que tales hechos pudiesen confirmar en algo la excelencia del sistema de Copérnico. La audacia de Galileo consistía en acometer contra el cielo como si éste fuese una pieza de paño a la que se observa con lupa, descubriéndose su trama y contando sus hilos. Galileo extraía de estos hechos nuevos, que era casi el único en ver, la prueba de una nueva teoría, de un nuevo sistema del mundo. Galileo modificaba así la relación entre las cosas; introducía una nueva práctica y una nueva manera de razonar; a las verdades aportadas por los libros, prefería la lección de las cosas; en este sentido, Galileo era todavía un hombre del renacimiento, un observador, un empírico, que construía teorías a partir de lo que veía. No podía sino chocar con los hombres de la contrarreforma, con los hombres descendientes del concilio de Trento. Toda la cuestión consiste en saber si Armstrong es heredero de Galileo o bien del cardenal Bellarmin.

El objeto es el mismo, Armstrong desembarca en la luna que antaño Galileo observó, pero la situación es casi inversa. El acontecimiento se produce en medio de un acuerdo universal, Armstrong va a la luna cual un papá Noel americano; no sólo no se opone a la autoridad de la iglesia y el estado, sino que tiene su apoyo y su bendición. Hay entonces que pensar, o bien que el estado y la iglesia han cambiado, o bien que la experiencia de la luna no tiene en absoluto hoy la importancia de verdad y de prueba que tenía en el siglo XVII.

Armstrong y sus compañeros van a la luna en misión impuesta, el gobierno americano es el que ha decidido su viaje: los astronautas recitan salmos (en especial el primer salmo del Génesis), instalan la bandera americana en el suelo lunar, se expresan mediante lugares comunes y a través de ideas recibidas. El comportamiento de estos hombres sobre el satélite no ofrece en nada el ejemplo de una nueva práctica: actúan como torpes mecanismos. Nada, en su manera de hacer, lleva a pensar en las finas observaciones y en las minuciosas experiencias de un Leonardo da Vinci o de un Galileo. Esto no carece de importancia en la medida en que la televisión mostró al mundo entero esos gestos insignificantes como «el más importante acontecimiento científico de todos los tiempos». El espectáculo que muestra la televisión, especie de admirable telescopio, es en suma demasiado trivial: un hombre camina y recoge piedras al azar.

Ambas experiencias, la de Galileo y la de Armstrong, difieren sobre todo en un punto: el de las hipótesis. Al dirigir su anteojo hacia el cielo, Galileo busca la prueba de una teoría y quiere zanjar la dificultad entre dos hipótesis; más aún, entre dos concepciones del mundo. Nada hay de esto en el gesto de Armstrong; las hipótesis que se efectuaron en 1969, a propósito de la luna, son de un interés mediocre (volveremos más adelante sobre estas hipótesis). Ciertamente, el desembarco en la luna es un acontecimiento espectacular (aunque muchos sean los que, al comparar este espectáculo con el que su imaginación se había formado, se sintieron decepcionados). Menos cierto es que se tratase de un acontecimiento teórico interesante.

Antes de examinar esta cuestión de las hipótesis, tal vez no resulte inútil narrar la historia de lo que se ha dado en llamar «la conquista del espacio». Se trata de volver a subir al árbol que conduce al tiro a la luna; este árbol tiene muchas ramas —la historia de las ideas, por supuesto, la de las muy antiguas benga-

las chinas, tal vez—, pero su tronco, su razí, es la balística moderna: la artillería. Cortamos aquí rápidamente porque son muchos los autores que hacen remontar «la conquista del espacio» al antiguo Egipto, pasan por China, por Grecia, hacen un rodeo por entre los mayas, reconocen los méritos de la ciencia árabe, saludan las señales luminosas genovesas, no olvidan a Arquímedes y el sitio de Siracusa, pero fingen ignorar la importancia de los cañones en todas las batallas a partir del siglo XV. Jules Verne es más serio en su relato *De la tierra a la luna** cuando atribuye, como origen directo del primer viaje hacia nuestro satélite, el de la guerra de secesión americana y el prodigioso desarrollo de las armas de fuego durante el conflicto. En un club de artilleros veteranos y de expertos en balística, en un club de coleccionistas de cañones es donde nace la idea de enviar una bala a la luna.

Jules Verne soñaba, ya se sabe; en realidad la conquista del espacio no tiene por origen a la guerra de secesión, sino a la segunda guerra mundial. El 3 de octubre de 1942, un cohete A4 (*Agregät 4*) teledirigido franquea, por vez primera, la barrera del sonido, recorriendo la distancia de cientc noventa y dos kilómetros. Este logro es obra del ministro de la Alemaniza nazi Albert Speer, del general Walter Dornberger y del ingeniero Werner von Braun. El 25 de julio de 1943, Hitler da la orden de fabricar de manera industrial cohetes V2 con el fin de destruir Londres. La industria de cohetes se desarrolla en la península de Peenemünde y la base es destruida, en agosto de 1943, por un bombardero inglés. Espíritus malvados podrían afirmar que ese día el progreso de las ciencias experimentó un serio contratiempo. La fabricación en serie se reinicia en el macizo de Harz, en el centro de Alemania, cerca de la ciudad de Nordhausen; la mano de obra está constituida por deportados, la base de construcción es el campo de concentración de Dora excavado en los túneles de una antigua mina de sulfato de sodio. Más de treinta mil deportados murieron en Dora, que fue liberado por las tropas americanas en agosto de 1945. Los sabios que se encontraban en Nordhausen retomaron el trabajo en América. Así, el general Walter Dornberger se convirtió en un consejero en materia de cohetes de la aviación americana. Por su lado, von Braun, que fue visto en Dora, jugó un papel de primer plano en la realización del programa espacial americano. La manera ignominiosa en que nacieron los

* Hay numerosas ediciones en castellano. (N. del T.)

primeros cohetes en nada tiene que empañar el admirable viaje de Armstrong, y en ello convenimos de buen grado. Esto no impide que toda la historia de los cohetes esté ligada a la historia de la guerra.

La investigación en materia de cohetes no cejó ni un instante desde la terminación del segundo conflicto mundial. Esta investigación se desarrolla en el clima secreto de la guerra fría. Nuevamente, se atribuye la noción de misterio a la de ciencia como en los tiempos de Pitágoras o en la época de la alquimia. Los pueblos se habitúan a la idea de que la Unión Soviética y los Estados Unidos conocen la verdad y que la ocultan. En lo sucesivo, la ciencia se camufla bajo la mentira.

Apenas doce años después del fin de la segunda guerra mundial, el 4 de octubre de 1957, un año después de los sucesos de Budapest, el estado soviético pone en órbita el primer satélite artificial, Sputnik 1 (*sputnik* quiere decir satélite en ruso). El ingenio pesa 84 kilos: este peso revela la gran potencia de los cohetes soviéticos.

Resultaría pesado relatar con detalle las peripecias de la competición que opuso entonces, en el espacio, a los dos imperios, soviético y americano. Al principio, los americanos fracasaron de una manera casi ridícula en sus ensayos de lanzamiento. En doce años (tiempo que separa el envío del Sputnik del desembarco en la luna, tiempo de la guerra de Argelia, de la guerra de Vietnam, de los sucesos de Cuba y de Praga), los americanos cubrieron su retraso y superaron a los soviéticos. En ese momento la guerra se situaba realmente ahí, como guerra estratégica, pero sobre todo como guerra económica en la que cada uno de los adversarios buscaba arruinar al otro con derroches suntuarios.

Aunque la lucha se efectúa mediante mejoras técnicas, mediante ajuste del tiro sobre un blanco neutro, su planteamiento es político. Las dos grandes potencias extraen un gran beneficio propagandístico de este torneo en el cosmos. El cielo, convertido en teatro, permite el juego de las marionetas y el de los fuegos artificiales. El círculo de la prensa que aplaudió con grandes gritos cuando, al final del saque, se tomó contacto. La misma lucha prosigue en la arena del circo de las «olimpíadas de los tiempos modernos» donde, cada cuatro años, se enfrentan los atletas del Oeste con los del Este. Precisa la misma gimnasia con unos hombres condicionados por un aprendizaje riguroso y los mismos aplausos de la prensa. La televisión ofrece un amplio escenario

para estos espectáculos; se ve todo lo que resulta posible mostrar y, después de las ceremonias de aire militar, se concede unos diplomas de héroes. Cada victoria aumenta el prestigio de las naciones, cada derrota empaña su brillo. Es el triunfo del «estadocentrismo». Estas victorias y estas derrotas, obtenidas por una simple operación contable, un juego de cifras, apasionan a amplios públicos y a multitudes reunidas. En el deporte entre naciones se olvidan las clases y las diferencias sociales. Los Estados Unidos y la Unión Soviética no descuidan el efecto que las proezas de sus campeones producen en sus aliados y en su propio pueblo. El nacionalismo ha hallado nuevo vigor desarrollándose en el espacio.

El cielo se convierte en un campo de maniobras donde se ejercitan batallones de cohetes que, mediante sus proezas, calman los conflictos interiores y moderan las luchas por fronteras. Por este hecho, la cronología de «la conquista del espacio» está señalada por sus vinculaciones con las naciones. Es forzoso, pues, que retomemos la clasificación que se ha efectuado por estados de las tentativas por visitar el sistema solar. El que fuese un cohete soviético o un cohete americano el primero en tocar Marte o Venus no tiene, en realidad, ninguna importancia; el acceso a Marte y a Venus ofrece al atleta dificultades semejantes.

Octubre de 1957: primer satélite (soviético).

Abril de 1961: primer vuelo humano sobre la órbita terrestre (Gagarin). John Glenn (americano) sólo partirá diez meses después.

Octubre de 1964: tres ciudadanos soviéticos son puestos en órbita alrededor de la tierra. Ingenio *Voskhod.*

28 noviembre de 1964: *Mariner IV* (americano) sobrevuela el planeta Marte a 10.000 km. de distancia.

Marzo de 1965: Alexis Leonov deja su ingenio *Voskhod II* (soviético).

3 de febrero de 1966: primer alunizaje (*Luna IX,* soviético).

16 de marzo de 1966: dos satélites son acoplados (*Geminis,* americano).

Marzo de 1966: primer ingenio satelizado alrededor de la luna (*Luna X,* soviético).

12 de junio de 1967: *Venus IV* (soviético) se posa sobre Venus.

20 de julio de 1969: Armstrong y Aldrin desembarcan en la luna con ayuda del ingenio *Apollo VI* (americano).

30 de mayo de 1971: *Mariner IX* (americano) gravita alrededor de Marte y toma más de 7.000 fotografías.

2 de diciembre de 1971: *Marte III* (soviético) se posa sobre Marte. Emite informaciones durante veinte segundos.

3 de marzo de 1972: *Pionner X* (americano) sobrevuela Júpiter a 130.400 km. de distancia.

3 de noviembre de 1973: *Mariner X* (americano) sobrevuela Venus y Mercurio.

Julio de 1976: *Viking* (americano) se posa suavemente sobre Marte.

Cronología de los viajes a la luna después del vuelo inicial:

Noviembre de 1969: *Apollo XII.* El LEM es llevado hasta el Oceanus Procellarum.

Apollo XIII. Avería de electricidad.

Apollo XIV (enero de 1971). Región de Fra Mauro. Viaje sobre un vehículo de dos ruedas.

Apollo XV (julio de 1971). Región de los Apeninos. Vehículo *Rover.*

Apollo XVI. Meseta Descartes (abril de 1972).

Apollo XVII (diciembre de 1972). Región Taurus-Littrow.

Esta cronología destaca hasta qué punto cada astro se convirtió en el desafío de una competición sobre dos naciones. Cada acontecimiento es todavía hoy más memorizado a partir del astro cuya escena él utiliza, y por el estado que lo suscitó, que por su verdadera importancia científica.

Las etapas de «la conquista del espacio» están en realidad más marcadas por la solución aportada a una dificultad técnica que por la «conquista» de tal o cual astro. Se puede distinguir tres tipos de dificultades que fueron resueltas después de una serie de tentativas. En primer lugar, se trataba de arrancarle un ingenio a la atracción terrestre. Es el problema planteado por los cohetes y, más particularmente, por la invención de un carburante capaz de desplegar una gran potencia (el *propergol*). La segunda dificultad consiste en la precisión del tiro. Es una cuestión de cálculo, pero también de perfección en las medidas; la multiplicidad de datos exige el empleo de ordenadores; así pues, es también una cuestión de electrónica. Por último, la necesidad de corrección de trayectorias, de maniobras suaves, implica problemas de guiado a distancia y, debido a esto, un desarrollo de la cibernética. Lo que plantea un tercer tipo de dificultades, las promovidas por el lenguaje, el código y la trasmisión de mensajes.

A estas dificultades hay que añadir los múltiples obstáculos que hay que superar en el conocimiento de los metales, de su resistencia al rozamiento, al calor. También problemas de fisiología y hasta de psicología, cuando se trata de enviar hombres al espacio. Unicamente un muy alto nivel técnico permite, pues, lanzar un ingenio al espacio.

Al parecer, el adelanto soviético se debía sobre todo a una superioridad en el manejo de los cohetes y en la utilización de carburantes (recordemos que, desde 1929, existía en Moscú una «agrupación de estudios para la propulsión por reacción»). En compensación, los americanos probaron acto seguido su mayor maestría en el dominio del guiado y de las telecomunicaciones. La diferencia del grado de desarrollo de las tecnologías soviética y americana (mayor perfeccionamiento de la electrónica en los Estados Unidos) expresa por cierto la diferencia de los modos de producción en ambas naciones. Pero lo sorprendente es, sin embargo, la similitud de los dos proyectos, la semejanza de los objetivos perseguidos (y a veces hasta de los medios utilizados). En ambos casos, parecería que la intervención del estado en la organización de la investigación fuese preponderante.

Fuera del aspecto estratégico que revistió la «conquista del espacio», es innegable que ésta presenta un interés científico. ¿Cuál? ¿Cómo medirlo a no ser examinando las hipótesis emitidas y las respuestas que estos viajes les aportaron? Es posible preguntarse, asimismo, si para verificar tales hipótesis era indispensable la presencia del hombre.

Cuando se decidió el programa Apolo de desembarco en la luna las hipótesis propuestas eran de muchos tipos. Unas concernían a la naturaleza actual de este astro. Se oponían dos tesis; las de los partidarios de la «luna caliente» y la de los partidarios de la «luna fría». Los primeros, basándose en la observación de lo que consideraban era digno de una actividad volcánica, pretendían que el centro de la luna, así como el de la tierra, esta constituido por rocas en estado de fusión; los segundos negaban toda actividad volcánica lunar y afirmaban que el mundo selenita se había enfriado hacía mucho. Unos sismógrafos instalados en el astro zanjarían la cuestión.

Otras hipótesis apuntaban a la edad de la luna, y a través de ello a su origen. Si bien se conocía la edad del sistema solar (a

partir del estudio de los meteoritos), si, igualmente, se conocía la edad de la tierra, se ignoraban en qué momento se había formado la luna. Unicamente un examen de las rocas lunares podía informarnos sobre el tema. Los especialistas esperaban, de este modo, recoger piedras contemporáneas de la época en que se formó el sisterma solar.

Por último, seguía planteándose la cuestión de la posibilidad de existencia de organismos vivos en la luna (cosa bastante poco probable, por otra parte), o, al menos, huellas fósiles de esa vida. De manera general, se esperaba que el estudio geológico de nuestro satélite permitiría conocer mejor la tierra.

Estos diferentes interrogantes sólo podía hallar respuesta mediante el estudio efectivo de las rocas lunares; así pues, se trataba de traerlas. Además, la luna se ofrecía como un observatorio ideal para el examen del cielo, dado que la atmósfera terrestre perjudica considerablemente el funcionamiento de los mejores telecopios; algunos fenómenos sólo pueden ser estudiados fuera de esta atmósfera, por ejemplo la radiación cósmica. La luna, dada su débil masa, está desprovista de atmósfera; permite por ello un perfecto examen del cielo y del sol.

La luna intrigaba por su importante masa para ser un satélite, por su superficie constelada de cráteres (la espesa atmósfera de Venus hace imposible la observación de su superficie y, en esa época, todavía no se había fotografiado a Marte de cerca); astro legendario que daba pie a que se hicieran a su respecto las más descabelladas hipótesis; ¿no se afirmaba que era un bloque arrancado a la tierra, que había dejado formado el océano Pacífico? ¿No se decía, asimismo, que era un astro errante asimilado por nuestro planeta? El estudio de las rocas lunares traídas por las diferentes misiones Apollo permitió, en parte, decidir entre las hipótesis. Pero, en verdad, el mismo no aportó ninguna idea nueva, ni siquiera ningún hecho realmente nuevo. Ante todo, hubo una confirmación. La luna es fría (aunque los sismógrafos hayan revelado unas sacudidas, de las que algunas se debían a choques de meteoritos y otras a deformaciones del astro cuando la distancia tierra-luna es la más corta). Parecía haber escapes de gas, pero no real actividad volcánica. La edad de la luna es la del sistema solar (4,7 mil millones de años), datando la mayoría de las rocas de esta época; pero en el Mar de la Tranquilidad y en el cráter Fra Mauro se encontraron rocas cuya edad varía entre 3,6 y 4 mil millones de años: esta diferencia de fechado se explicaría

por un excepcional bombardeo del astro por meteoritos durante este período, bombardeo que habría entrañado la fusión y la transformación de las rocas. Así pues, nada prohíbe pensar que la luna se haya formado al mismo tiempo que todos los planetas y del mismo modo —por condensación de gas—. De hecho, estas cifras no aportan nada nuevo: la transformación de uranio en plomo permitía ya fechar la edad de la tierra y la del sistema solar (fechado radiactivo establecido por Rutherford a comienzos de este siglo, que permitió refutar la cifra de cuarenta millones de años establecida por lord Kelvin, cifra tan ridículamente baja que hacía imposible la teoría de Darwin, quien se vio fuertemente impresionado por ella). La mayoría de las rocas lunares son de naturaleza basáltica.

Lo sorprendente es que la expedición a la luna se sitúa totalmente fuera de las grandes cuestiones que se plantea la cosmología moderna. Esta experiencia no podía, en ningún caso, aportar una respuesta a las discusiones referidas a los *modelos de universo:* ¿universo estático o universo inestable? ¿Universo que se dilata o universo que se contrae? ¿Universo finito o infinito? ¿Universo en expansión o universo sin comienzo? Cuestiones aparentemente metafísicas pero que son las de la astrofísica, y por tanto de la física. Mientras que la observación de la Luna o de Júpiter con ayuda del anteojo de Galileo permitía decidir sin discusión entre el sistema de Tolomeo y el de Copérnico, el cohete de Armstrong permitió saber que en la luna hay piroxeno (silicato) e imenita (óxido de hierro y de titanio). Estos nuevos conocimientos no alteraron ninguna teoría; ¿merecen realmente que se los califique como «el mayor descubrimiento científico de todos los tiempos»? ¿Era necesario el viaje de los astronautas a la luna para determinar la presencia de ese silicato y de ese óxido de hierro, así como la del feldespato y magnesio? Tal interrogante puede parecer sacrílego, no obstante sean los propios investigadores los que lo planteen (en especial Carl Sagan, que en 1973 recibió el Premio Internacional de Astronáutica).

La cuestión se plantea porque la recogida de las rocas podía asimismo haber sido efectuada por un robot. No afirmamos que este viaje a la luna fuese inútil, decimos que era prematuro. Consideramos que éste surgió de circunstancias fortuitas y que su gestación precipitada impidió que en su lugar madurase un proyecto «viable», es decir, un proyecto que, tras las enormes inversiones necesarias para un viaje a la luna, no se habría

detenido en un simple esbozo de investigación. Después de algunos viajes, Apollo se detuvo, se podría decir que abortó. Imagínese que Hernán Cortés no hubiese viajado después de Cristóbal Colón. Ni Armstrong ni Aldrin son sabios, tienen una formación de soldado, sus conocimientos de geología y de astronomía son rudimentarios; fueron elegidos entre muchos militares por sus cualidades de sangre fría; la sangre fría es una noción psicológica vaga. En su caso, tal vez significase que la visión de los espacios infinitos no los espantaba. Para evitar el accidente se necesitaba hombres insensibles, capaces de obedecer sin jamás discutir una orden, hombres autómatas a los que guiaba la radio como si hubiese guiado a máquinas. Fue largo el entrenamiento que otorgó a estos hombres el aspecto de mecanismos. Quizá llevó más tiempo formar a estos hombres que fabricar los robots que, tanto como ellos, habrían recogido piedras al azar. Se lograron así progresos en el arte de robotizar al hombre, y con ello la psicología ganó. Pero no la mecánica, ni la electrónica.

Mas se trataba de hombres, capital precioso. Debido a esto, la experiencia tuvo que evitar todo riesgo. El fracaso resultaba imposible. Costó muy caro el no «reventar» al hombre en la operación. Durante este viaje, la muerte estaba prohibida por razones de estado.

Esto costó caro porque el hombre abarca más sitio que el robot, el hombre transporta equipajes, el hombre es precioso, el hombre es sensible a los rayos cósmicos, el hombre, a diferencia del metal, registra las más pequeñas variaciones de temperatura. La idea del cadáver de un hombre gravitando eternamente alrededor de la tierra era insoportable: el entierro tiene un sentido maníaco.

El cohete cargaba hombres: esto limitaba el peso de los instrumentos que se podía transportar; esto limitaba el tiempo de la investigación; esto limitaba, sobre todo, la elección del lugar de alunizaje. Dado que había hombres a bordo hubo que evitar las montañas, las regiones accidentadas, las que sin embargo parecían más útiles para la investigación.

La presencia del hombre a bordo limitó, pues, el interés de la operación; tuvo, además, un mal efecto sobre el razonamiento; el hombre, por su presencia, se convirtió en la prueba —la esencia o la causa— de muchos silogismos viciosos. Puesto que este hombre era americano y se llamaba Armstrong, se deducía que el sistema americano era superior a cualquier otro. Conclusión aparentemente lógica. De ello se deducía la superioridad de los coches de la General Motors, de la Coca-Cola y de la libre competencia. Quien llega más alto gana; según este parecer, el Egipto de los faraones, que construyó las pirámides, tuvo un régimen político superior al de la Atenas de Pericles, que construyó el Partenón. Se trata, aquí, de la lógica no platónica.

El silogismo se convertía en opinión, se convertía en sofisma disimulado. De la mayor en la conclusión se pasaba a una menor que era, como en la época de Sócrates, el hombre; dado que el hombre ha estado en la luna, el hombre es un ser superior. ¿Qué hombre? ¿Armstrong? ¿el militar americano? ¿el presidente Nixon? Esta imagen general del hombre como conquistador de la luna eliminaba todas las diferencias de manera abstracta.

La ciencia, sobre todo, fue la que sufrió con estos razonamientos de autoridad. Se habló de ella como de una diosa, una entidad vaga, reina de los laboratorios; se hizo de ella una sustancia: «La ciencia ganó su apuesta». El viaje a la luna no constituyó, pues, ocasión para una lección de lógica. Nacía una nueva moral: la cualidad de un régimen político se mide de acuerdo con la potencia de sus cohetes.

Este viaje a la luna fue una amalgama de proezas: deportiva, técnica y científica. Dado que esta mezcla sigue siendo sólida, es posible preguntar si la ciencia, en esta aventura, no adquirió un carácter que simulaba no tener, el carácter político. La luna fue una conquista simbólica; bastaba con plantar allí el desafío de una conquista territorial: se instaló una bandera en una luna desierta, se efectuó la conquista del espacio. Un gran aparato científico, ingenuo en su ceremonial de camisa abierta sobre el cuello sudado en Houston, dio la imagen de una tensión nerviosa que llevaba a pensar en la inteligencia. Pero, en gran parte, esto era espectáculo televisado bastante triste. Al regreso de los astronautas hubo una ceremonia bacteriológica; las piedras fueron dejadas en cuarentena por temor de que contaminasen a los sabios. En otros tiempos, cuando se trataba de conquistar el espacio hacia el oeste, se distribuía entre los indios mantas infectadas con viruelas. Se llevó lejos el simulacro de experiencia científica, se imaginaba instrumentos científicos muy costosos para detectar signos de vida provenientes de un mundo al que se sabía muerto. Un cierto vigor disciplinario jugaba el papel del rigor de eso que se llama una disciplina científica. Hemos admirado un verdadero ballet sistematizado. La decisión tomada por el presi-

dente Kennedy de enviar a unos hombres a la luna, decisón tomada para compensar el fracaso del desembarco en la bahía de Cochinos en Cuba, así como la decisión precipitada de detener el programa Apollo en 1972 —en épocas de la presidencia Nixon— platean el problema de las relaciones que se establecen entre los estados modernos y la investigación científica. El examen de este problema revelado de manera ejemplar por el viaje a la luna, implica que se dispone de conocimientos sobre los mecanismos que rigen la intervención del estado y de sus aparatos, ejército, organización de espionaje, en el campo de la ciencia, y, digámoslo también, en el del saber. Del estado soviético se supone que interviene de manera integral, es decir, sin dejarles a los sabios la menor alternativa en la decisión de sus objetos de investigación; se lo supone así porque no se sabe nada de ello. El secreto es por sí mismo revelador de una extraña desconfianza respecto a la verdad. Nosotros únicamente vemos los resultados, nunca las condiciones que hicieron posible ese resultado. En cierta manera, ello supone burlarse de la búsqueda de la verdad; de esta manera, es quitarle valor científico a las más hermosas proezas. ¿Cómo llamar ciencia a un trabajo que se efectúa sin lenguaje, sin demostración, sin explicación y que únicamente nos sirve conclusiones a ser tomadas o dejadas?

Nuevamente, sólo el estado americano puede servir de objeto a una argumentación, ya que, para quien quiera tomarse el trabajo de examinar los informes publicados sin vergüenza, las cuentas de esta nación son bastante claras. Semejante lectura, por otra parte, resulta preocupante.

La política americana en el dominio de la aeronáutica apunta, al mismo tiempo, a preservar la libre empresa, la competencia y las alternativas decididas por un estado con frecuencia preocupado por su supremacía mundial, por su supremacía militar. Para conciliar las necesidades de un estado poderoso y los principios del «liberalismo económico», la solución fue la de un «estado, cliente privilegiado de las grandes firmas». El estado es cliente. Para preservar los principios de la libre empresa, no puede ser sino cliente; pero es un cliente que es rey. Se podría hablar de una nueva monarquía basada en la noción de clientela. El estado americano debe, a la vez, suministrar cuadros a las firmas privadas, ayudar a hacer que resulten rentables las inversiones efectuadas por estas firmas y velar por que estas compañías jueguen el juego del liberalismo y la competencia. Semejantes

obligaciones son tan contradictorias que la tendencia, en el dominio de la investigación científica, apunta al fortalecimiento del poder del estado: él es quien habrá de decidir sobre la libertad acordada a las compañías. Al ser los sabios, en su mayor parte, solamente empleados de estas compañías, se entiende rápidamente que el estado es quien decide sobre la libertad de la investigación. Los inmensos capitales invertidos en los Estados Unidos en la investigación espacial son capitales improductivos, capitales desvalorizados. El estado los lanza al mercado en forma de préstamo a tal o cual firma (al mismo tiempo proveedora del estado). Estos capitales sirven para relanzar la economía cuando ésta no marcha bien. Se trata de ofrecer un mercado constituido por fondos públicos; esto era revolucionario en tiempos de Keynes y de Roosevelt; hoy, parecería ser una medicina excesiva para un sistema muy enfermo. Estos capitales son votados en forma de suplemento al presupuesto; por esto mismo, la fuente de dinero para la investigación puede agotarse el día en que los capitales públicos ya no resulten necesarios a las firmas privadas: eso es lo que ocurrió en 1972.

Además de su función de sostener la economía privada, el proyecto espacial americano tenía como objetivo, en sus orígenes, el destruir la economía soviética. La idea consistía en obligar a los soviéticos a comprometer tal cantidad de dinero en su programa de investigación que esto les aparejase la ruina; esta bancarrota, según los expertos americanos, acabaría desencadenando una rebelión del pueblo ruso (idea que puede ser atribuida al senador Mac Namara).

Al mismo tiempo que se la consideraba capaz de arruinar al pueblo ruso, la investigación espacial americana tenía una función directa de espionaje: permitía fotografiarlo todo, y suponía una respuesta al gusto casi paranoico del estado soviético por el secreto. Se vería desde lo alto lo que él deseaba ocultar. La visión del mundo mediante la fotografía hizo subir las apuestas en un póker que tenía como apuesta a los hombres.

En el caso americano, no era único el motivo estratégico y policíaco. Había también que cumplir con el modo acostumbrado de otorgar a las industrias lo que se conoce como «los ramalazos de la investigación». Los estudios sobre los mecanismos electrónicos de un cohete pueden ser aplicados a la fabricación del programa de una lavadora o del de un televisor.

La intervención del estado raramente es directa en los Estados

Unidos. Numerosas organizaciones actúan entre los hombres de ciencia y el poder, con frecuencia compartido, del sistema federal. Estas organizaciones, que a veces son de caridad, nacidas también a veces de la donación de una herencia, sirven como caución. Ocultan, bajo su aire de gratitud de las investigaciones, a capitales interesados. No todas estas organizaciones están patrocinadas: la NASA (*National Aeronautics and Space Administration*), creada en 1958, tiene por cierto un estatuto civil, pero el departamento de defensa le provee el tercio de sus créditos. Muchos oficiales trabajan en la NASA. La base de lanzamiento de cabo Kennedy es administrada en gran parte por el ejército. La NASA fue creada, en la coyuntura, por el presidente Kennedy: su objeto consistía en el desembarco en la luna, y duraría lo que durara una base de cohetes que practica tiro hacia la luna. Se trataba casi de una ficción, aunque sus iniciales se hicieron célebres. La NASA invirtió treinta mil millones de dólares para realizar el proyecto decidido por Kennedy (alrededor de cuatrocientos millones en 1959, seil mil millones en 1966, los créditos bajan en 1974 y caen a tres mil millones). Los créditos concedidos a la NASA son distribuidos a la industria privada como adjudicaciones. Entre las firmas que se benefician con estos créditos se cuentan la Lookeed Aircraft Corporation, la Hughes Aircraft, la General Dynamics, la Mac Donnell Douglas, la General Electric, IBM, etcétera.

Supondría tener una idea falsa de la organización de la investigación en los Estados Unidos el creer que los créditos van siempre a parar, directamente, a las grandes firmas; el sistema es más sutil o más absurdo, el dinero va con frecuencia hacia las universidades dirigidas por miembros del consejo de administración de las grandes compañías de aeronática o de electrónica, a veces incluso su presidente. De esta manera, el dinero es concedido a la universidad, no a la firma; pero esto viene a ser lo mismo.

Altas graduaciones del ejército americano pertenecen, a veces, al consejo de una universidad. La ley de libre competencia obliga a una universidad a anticiparse a las solicitudes del departamento de defensa; se proponen ideas para conseguir créditos. El erudito con frecuencia ignora que el propósito de su investigación pueda tener «ramalazos» militares. ¿Qué hay más neutro que el estudio del lenguaje de los peces? Sin embargo, este tipo de estudio permite perfeccionar el sistema de guiado o de interferencia de un submarino. ¿Qué hay más inocente que el estudio del comportamiento en el bosque de las tribus salvajes de la Amazonia o de

Tailandia? Sin embargo, este tipo de investigaciones fue apoyado por el departamento americano de defensa durante la guerra en el sudeste asiático. El sabio no sabe quién paga. Para engañarle más, los créditos son distribuidos por agencias de las que resulta difícil saber lo que son; por ejemplo, el PSAC, *Presidente Sciencie Advisory Committee*, creado en 1957; el FCST, *Federal Committee on Science and Technologie*, que fundó, en 1950, la NSF, *National Science Foundation*, que servía de intermediaria con las universidades. Todo ocurre como si una convención no escrita le permitiese al hombre de ciencia creer sin remordimientos en la pureza de su investigación. El secreto es, por otra parte, inútil, ya que una reciente encuesta de opinión mostró que la mayoría de los sabios americanos no rechazan de ningún modo el trabajar para el ejército.

Las universidades se benefician de manera desigual de la esplendidez del estado. Algunos laboratorios resultan muy claramente favorecidos, por ejemplo el *Lawrence Radiation Laboratory* (asociado a la universidad de California) o bien el *Lincoln Laboratory* (asociado al MIT). Determinados sabios colaboran sin ninguna vergüenza en un programa militar; tal fue el caso pra el proyecto *Jason* o para el proyecto *Camelot*; el IDA (*Institute for Defense Analysis*) sirvió esta vez como intermediario.

Nadie piensa en criticar a los sabios que participan en una obra de muerte; esto se explica por la esperanza que los que poco saben —al darles su nacimiento pocas posibilidades de aprender— depositan en el saber. Pero ¿no es abusar de su confianza el proponerles la luna?

BIBLIOGRAFIA

Atlas d'astronomie, Stock.
L'affaire Galilée, presentación de E. Namer, col. Archives.
Clarke, A.: *L'homme et l'espace*, Life.
Galiane, I. de: *A la conquête de l'espace*, Larousse.
Jastrow, R.: *Des astres, de la vie et des hommes*, Seuil.
Michel, J.: *Dora*, J.-C. Lattès.
Nenahem, G.: *La science et le militaire*, Seuil.
Sternfald, A.: *Le vol dans l'espace cosmique*, Les Editeurs Français Réunis.

CAPITULO IV

LAS IDEOLOGIAS DE LA GUERRA O DE LA PAZ

1

LAS IDEOLOGIAS DE LA COEXISTENCIA

por André Glucksmann

Vale más vivir en paz que en guerra. A partir de esta idea nada absurda y mayoritariamente compartida desde el origen de los tiempos —además: desde el origen de los tiempos de guerra—, la «doctrina» de la coexistencia pacífica proyecta su bruma de palabras. ¿Doctrina? ¿Doctrinas en plural? ¿Ideología? ¿Teoría? ¿Se trata de argumentar racionalmente, o simplemente en el orden de lo razonable, o de lo moral, o de lo sentimental? Los intérpretes tocan en todos los teclados con el fin de armonizar el remedio propuesto como definitivo para las locuras de los estados y de las naciones: «la» coexistencia pacífica.

El academicismo en materia de guerras y de paz supera en mucho lo peor que se conoce de las letras y las artes en las mejores épocas del orden moral. Aquí, vale la pena parafrasear a Gide: con «buenos» sentimientos, con los sentimientos sellados como «buenos» por las élites en el poder, no se logran más paces sólidas

que buena literatura. Y tampoco esperando que los gobiernos que se muestren racionales o razonables. A menos que los poderes que dominan la vida política del mundo hayan cambiado, cargando con la responsabilidad de haber organizado y llevado a cabo, a medida que la historia «avanza», conflictos cada vez más mundiales y devastadores, deberían experimentar una mutación brusca y profunda para convertirse, de pronto, en esos centros de poder que suponen coexistir pacíficamente.

La tesis que sostienen los apologistas —intelectualmente muy distintos y políticamente bastante diferentes— de la coexistencia pacífica en sus diversas versiones, sostiene que el siglo XX produjo, por una especie de generación espontánea, estados poderosos y pacíficos. Ante lo cual se puede sospechar que el anuncio de tal coexistencia es un hallazgo de los servicios de «relaciones públicas» de los poderes instalados. De este hecho, una ideología en el sentido más peyorativo del término, se desprende un engañobobos que vela con sus «buenos» sentimientos y su pretendida racionalidad la manera efectiva con que se toman las decisiones en la cumbre. Las cintas grabadas de las conversaciones mantenidas por un presidente de los Estados Unidos (Nixon) con sus consejeros más íntimos y decisivos introducen en el mundo de la novela de serie negra mucho más que en el universo sigiloso y sofisticado de los estrategas de los institutos de investigación. A menos que novela policíaca y teorías de la disuasión relaten, en lo esencial, la misma historia, en cuyo caso convendría reconocer a la novela la ventaja de la claridad y la distinción. Sin embargo, quien suponga más delicadezas de sentimiento y finezas de razonamiento entre los vejestorios que toman las decisiones en el Kremlin tropieza con una dificultad: se trataría de imaginar la existencia de un cierto amor por la razón y de una inclinación por la «savia de la ternura humana» en los amos del Gulag.

Dime con quién pretentes coexistir y te diré quién eres: la paz del futuro parece poco garantizada por las teorías propuestas, pero éstas actúan con gran alcance sobre las ilusiones con las que los poderes modernos acunan a sus súbditos. La historia es la historia de los grandes, la teoría encuentra su verdad dirigiendo sus consejos esclarecidos a los príncipes que gobiernan —lugar común de los teóricos—. Más reveladoras son las figuras que ellos proponen del enemigo con el que se supone no hay que coexistir. ¿Es él bueno, o es malo? La primera hipótesis no permite salir del mundo clásico en el que los sabios consejeros (retocados como

«científicos» para darles tono actual) suministran sus consejos de moderación, de acuerdo y de buen humor a príncipes que, aunque enemigos, son supuestamente bastante sagaces y desinteresados como para prestar oídos a estos discursos edificantes. La segunda hipótesis nos hace pasar de los clásicos a los modernos, de la persuasión a la disuasión: las impresiones se transforman, los príncipes son invitados no ya a entenderse sobre algo, sino a partir de nada, a partir de esa nada con que no pueden sino querer (todos, por engañados que estén) evitar la *nada* del apocalipsis nuclear.

Las dos hipótesis caen finalmente en las mismas trampas, las aporías prácticas de la acción moral y de la acción disuasoria llevan a tropezar en los mismos casos de indecisión: ¿cuándo hay que exigir, pese a los riesgos de equivocarse? ¿Cuándo hay que detenerse por miedo a ir demasiado lejos sin saber si el otro no irá algo más lejos? ¿Quién se arriesga a atacar primero? ¿Quién sería el último en hacerlo?

¿No será que así se omite la verdadera cuestión: quién disuade a quién? ¿Quién coexiste con quién? Si se suponen demasiado rápidamente resueltos estos interrogantes desde un principio, los estados disuaden a los estados. ¿No hay, por el contrario, una práctica de la coexistencia, limitada pero real, según la cual no se disuade al estado por el estado sino a través de... la opinión pública, la población? No se trata, ante los fracasos de las teorías de la coexistencia, de reemplazar a los estados por otro jugador más gratificante, si no más inexistente que ellos (al estilo: «los hombres de buena voluntad» o «el proletariado internacional»). Otros actores intervienen a veces en el juego de coexistencia disuasiva practicado por los estados modernos, y su acuerdo se supone tácito, y como automático, por la presunción de los estrategas actuales.

Puede intentarse entrever lo que regula, en la historia y la vida actual de las naciones, la alternancia de las relaciones de guerra y de paz. Entre la paz y la guerra, así como entre los pueblos, hay fronteras; no infranqueables, ni garantizadas, pero empero existentes. ¿Qué es lo que algunas veces permite entenderser (relativamente) con respecto a ellas? Habría que interrogar a estrategas menos ambiciosos que los de la coexistencia pacífica, más clásicos (Clausewitz, Maquiavelo) para descubrir que el resorte de la paz, así como el de la guerra, no es la relación de estado a estado, sino más fundamentalmente la relación de las poblaciones con los

estados. Pueblos capaces de guerras (llamadas «de liberación», «nacionales», «de resistencia», todas en lo esencial *defensivas*). ¿Colectividades capaces de paz? Suponiéndoselas recíprocamente como «todas hermanas», esto no ha dado buenos resultados ni a los hijos del buen Dios ni a los proletarios de todos los países que —marxista o no— nunca se unieron sino para masacrarse mutuamente. Pero tal vez las posiciones defensivas sostenidas por las diferentes poblaciones (o conjunto de poblaciones) sean susceptibles de equilibrio. Tal es la discreta esperanza que puede intentarse seguir al hilo de los razonamientos de Maquiavelo y de Clausewitz.

La coexistencia persuasiva

La idea de «coexistencia pacífica» fue lanzada al mercado de la opinión pública mundial por los dirigentes de las dos mayores potencias de este fin de siglo. Aclamada con estrépito, pasó a inaugurar una era de paz radicalmente diferente de la historia pasada. Los decenios que siguieron desmintieron este optimismo precipitado; los conflictos y masacres que en ellos se produjeron no se resolvieron por los medios habituales de la historia civilizada.

La idea no era más novedosa que la realidad que introducía. Krutchev, entonces dirigente de la URSS, adoptó la fórmula de Lenin. Con ella, este último entendía que la joven Rusia soviética no tenía (mejor dicho, *más* después del fracaso del Ejército rojo ante Varsovia) la intención de modificar el régimen de los estados vecinos a través de una intervención armada. Hayan lo que hayan dicho sus herederos, Stalin no afirmó otra cosa («no se exporta la revolución a punta de bayonetas»), aunque pueda reconocerse que el «principio de la coexistencia pacífica» fue constantemente afirmado por los sucesivos dirigentes rusos, incluso si resulta válido dudar de que él gobernarse por un solo instante su práctica. En efecto, ningún sucesor de Lenin se abstuvo de utilizar su ejército para, dado el caso, modificar por la fuerza el régimen de los países vecinos.

Los tan solemnes «principios» proclamados por los supergrandes vienen así a sumarse a los innumerables proyectos de «paz perpetua» cuya acumulación ya describía Voltaire: «...Nos el Emperador de China hemos hecho que se conozcan, en nuestro

consejo de estado, los mil y un folletos que se producen diariamente en la renombrada villa de París, para instrucción del universo. Hemos observado, con satisfacción imperial, que se imprimen más pensamientos, o maneras de pensar, o expresiones sin pensamiento, en dicha ciudad situada sobre el pequeño arroyo del Sena, que contiene alrededor de quinientos mil graciosos, o gente que lo quiere ser, de lo que se fabrica porcelana en nuestro burgo de King Tzin sobre el río Amarillo, que posee el doble de habitantes, y que no son la mitad de graciosos que los de París...»

¿Quién supone todavía que tales principios gobiernan hipócritamente a los grandes jefes de estado, regulan cada vez más las relaciones internacionales y conducen dulcemente a las naciones del siglo XX hacia la concordia universal en el XXI? Las intenciones que pregonan los gobiernos son siempre buenas, la «coexistencia pacífica» posibilita la ostentación. ¿Y qué más? Los funcionarios que se encargan de ella hacen la apología de la política de coexistencia pacífica de su propio gobierno y denigran de la del rival. Sin embargo, la idea de coexistencia pacífica pretende designar algo más que un *slogan* publicitario y un asunto apto para la propaganda:

1. La idea de coexistencia puede entenderse según múltiples acepciones, que son las diversas soluciones que se pretende aportar a un problema, siempre el mismo: ¿cómo lograr que cohabiten enemigos potenciales? ¿Cómo regular relaciones de buena vecindad entre vecinos que *a priori* no son «buenos»? ¿Cómo pueden entenderser seres desconfiados, que desconfían de su acuerdo mientras concuerdan en su desconfianza?

2. La idea de coexistencia surge para definir un orden internacional; según los casos, se supone que describe adecuadamente un estado de hecho; o bien que determina la única norma razonable o deseable por referencia a un estado de derecho; o bien que define el funcionamiento automático o criptocibernético de un sistema internacional que impondría sus propias leyes a actores que las ignoran. Concepto descriptivo, concepto normativo o concepto estructural («sistémico»), la idea de coexistencia pretende definir la racionalidad de las relaciones interestatales.

Desgraciadamente, la coexistencia no depende de ninguno de estos tres puntos:

a) La coexistencia pacífica no es un hecho. Algunos momentos de la historia pueden parecer menos sangrientos que otros, pero no se los calificaría como «pacíficos» sino por ilusión retrospectiva. Europa gozó de su *belle époque* entre 1870 y 1914, con la ganancia de la paz, la industria, el comercio, las letras y las artes; éste fue, asimismo, el período de las grandes expediciones coloniales, de la carrera armamentista y del desencadenamiento de las pasiones nacionalistas; este «tiempo de paz» preparaba la mundialización de las guerras del siglo XX. La historia no conoce épocas de paz, incluso si algunas pueden parecer menos guerreras que otras. Una etimología hace remontar la *pax romana* a la estaca clavada en las tierras recientemente conquistadas, mediante lo cual el imperio imponía a los vencidos reducidos a la esclavitud su «paz», es decir, el derecho del más fuerte. Ningún conocimiento de los hechos permite discernir lo que se querría considerar como «normal», la paz, de lo que se querría condenar como «patológico», la guerra. Algo descifrado por el primero de los filósofos: «La guerra: Polemos, padre del todo, rey del todo, que descubre dioses por aquí, por allá hombres, y que hace aparecer a unos como libres, a los otros esclavos» (Heráclito).

b) La coexistencia pacífica no es una norma. Ciertamente, se hace que la moral popular diga: «Si toda la buena gente del mundo se diese la mano...»; este optimismo del poeta Paul Fort y de los periodistas cargados de buenos sentimientos resulta poco verificado; las rondas populares se convierten con frecuencia en danzas macabras y la «buena gente» se va a la guerra cantando al igual que la otra. Tampoco la moral erudita ha ido más lejos; ella recomienda, como Kant, no tratar jamás a nuestro prójimo como un medio, pero corre el riesgo de permanecer muda sobre los medios de prohibir a los otros el tratar a sus prójimos como medios; si se quiere tener manos, se las tendrá sucias, objetan Hegel, Péguy, Sartre y cualquiera. También el cálculo razonable corta en seco la cuestión: más vale la paz que la guerra; pero puede afirmarse: la paz vale más que todo, o sea, todo: ¿más que la guerra? Resulta inútil llamar a pueblos y a jefes de estado a la razón y al buen sentido; en verdad, una paz razonable es preferible para todo el mundo, pero estas consideraciones plenas de sabiduría despejan el problema para resolverlo mejor: la guerra está ya en las palabras. ¿A qué se llama guerra? ¿A qué se llamaría paz? Si el historiador no puede definir la verdadera paz, el buen sentido del profesor de sabiduría universal zanja la cuestión cuando se trata de ponerse de acuerdo sobre lo que se pretende delimitar como «guerra». «Un conquistador siempre es amigo de la paz... querría efectuar su ingreso en otro estado sin oposición»,

señala Clausewitz, ese general prusiano muerto en 1831 cuyos análisis todavía dan que pensar a todos los estados mayores, «revolucionarios» o no.

Las guerras modernas se disfrazan de «pacificaciones», «liberaciones», hasta de «revoluciones»; cuando ambos campos acuerdan reconocerlas como guerras, es porque ellas están por acabar. Una norma moral o de simple buen sentido que permitiese ponerse de acuerdo para eliminar la guerra como el «peor de los males» es como buscar un mirlo blanco: si existe acuerdo para trazar una frontera clara entre paz y guerra, en lo esencial ya se está de acuerdo en todas las fronteras. Si no hay litigio, no hay guerra: concebida como norma, la coexistencia pacífica no es más que un voto piadoso. «Me ha parecido más conveniente seguir la verdad efectiva de la cosa que su imaginación» (Maquiavelo). En nombre de la *verità effectuale della cosa,* la guerra pone entre paréntesis a toda virtud que no tendrá crédito en una posible batalla: «Todos los profetas bien armados fueron vencedores, y desbaratados los desarmados» (Maquiavelo). Por cierto, si la coexistencia pacífica no es una norma, se trata de una profecía, pero bien armada.

c) La coexistencia no es regla (o sistema) del funcionamiento necesario de las relaciones internacionales; no constituye la condición vital de la vida internacional. A decir verdad, si la coexistencia no es ni un hecho establecido, ni una norma definible sin equívoco, parecería difícil concebirla como estructura del comercio de las naciones. Sin embargo, centenares de estudios recientes, principalmente americanos, pretenden codificar las «leyes naturales» del sistema de las naciones, los juegos de interacciones que explicarían el comportamiento de cada actor en la escena mundial. Estos sistemas son descritos como invocando diferentes «lógicas»: las sofisticadas de la teoría matemática de los juegos, las más cientificistas de la cibernética y de disciplinas análogas, las historicodiplomáticas, de la experiencia del pasado (apología del «equilibrio» entre estados europeos en el siglo XIX por Kissinger, universitario y *manager* de la política exterior americana bajo Nixon).

Todas estas diferentes corrientes invocan el mismo argumento para establecer la existencia de un equilibrio cuyos resortes discuten hasta el infinito: si no hay tal, todos moriríamos. Esto funciona como, en matemáticas, una prueba por el absurdo; esta prueba es «el factor nuclear». La abundancia de teorías de cariz científico sobre la coexistencia debe considerarse entre las lluvias

radiactivas de Hiroshima y Nagasaki. No es algo tan inocente como podría parecerlo si se observa que Hiroshima y Nagasaki constituyen otras tantas lluvias radiactivas de esas teorías todavía balbucientes pero ya «eficaces». En efecto, está establecido que las dos bombas lanzadas por Truman, presidente de los Estados Unidos por entonces, sobre esas grandes concentraciones urbanas japonesas, tenían un blanco principalmente diplomático: se trataba de influir sobre la URSS (para impedirle absorber a Europa del Este) mucho más que obtener la rendición de un Japón ya de rodillas.

Implicaba confesar que la coexistencia futura no iba a basarse en la persuasión (física: de una relación de fuerzas supuestamente reales, o moral: de una convicción supuestamente compartida), sino en la disuasión, en la angustia común de una catástrofe que corría el riesgo de ser definitiva.

La coexistencia disuasoria

En la historia de las guerras no faltan las ciudades arrasadas. La bomba sobre Hiroshima señala la cúspide (quizá provisional) de una estrategia de aniquilamiento que se conoció antes del arma nuclear. Guernica eliminada del mapa por los aviones alemanes durante la guerra civil española, Dresde reducida a cenizas por los bombarderos americanos, son otras tantas «victorias» de una estrategia psicomilitar que apunta principalmente a desmoralizar a la opinión pública. El lado operacional de la destrucción atómica de las dos grandes ciudades japonesas tampoco es una innovación: un número comparable de víctimas se obtuvo en otras partes mediante olas de bombardeos «clásicos».

Pero no se lanza un ingenio semejante sin cálculos previos. Y ahí salta la liebre. Es la primera vez que se destruye una gran ciudad de Japón para obtener una ventaja en el Vístula. Más aún cuando la bomba apuntaba a que se replegasen los rusos, aliados de los americanos y adversarios de los japoneses, cayendo sobre los japoneses y sellando la victoria... rusoamericana. Es sabido que el cálculo resultó falso, que Stalin nada cedió en Polonia y Europa del Este. Se afirmará: en cuanto a esos elementos precisos, el cálculo estuvo errado, pero ¿quién sabe si no contribuyó a bloquear los carros de combate rusos asegurando, desde la finalización de la segunda guerra mundial, la «cobertura nuclear»

del Oeste europeo? La discusión resulta indescifrable dado que gira alrededor de... las causas de un acontecimiento que no se produjo. Parecería dudoso que en ese momento los rusos fueran capaces de absorber un trozo tan grande: todo el continente europeo. Poco importa eso; estas discusiones muestran que no son ni los hechos ni las realidades operativas las que zanjan la cuestión: todo parecería depender del espíritu con que Truman lanza su bomba, del espíritu con que Stalin toma nota de ello (es sabido que su actitud se manifiesta enigmática en Potsdam, cuando el presidente americano le sugiere que va a utilizar un arma nueva y terrorífica: ¿lo entiende? ¿se burla de ello? ¿estaba al corriente? Se sigue discutiendo esto, todavía).

De buenas a primeras, la nueva arma es proclamada «absoluta» dado que nos hace entrar en un mundo nuevo, el de la disuasión. Frente al poderoso ejército rojo, los americanos no se dedican a alinear hombres contra hombres; a los países que consideran «proteger» no los equipan con fuerzas equivalentes a las de su adversario potencial. Poco importa saber si sus medios daban para ello, porque reina el espíritu de disuasión; ya no se trata de medir fuerzas con fuerzas y replicar a un ataque con otro ataque idéntico. Las relaciones de fuerza son sustituidas por la relación de las amenazas: «Tú puedes invadir, ciertamente, el territorio que yo defino como mío, pero me queda el recurso de atomizarte si no puedo resistirte paso a paso». Se pasa del arte de la coacción al arte de la disuasión. Puede creerse totalmente que la disuasión se vuelve recíproca; cada potencia termonuclear puede, incluso herida de muerte, matar a la que ha atacado primero (gracias a una fuerza conocida como «devolución del golpe»).

En otro tiempo se producía la coexistencia pacífica entre naciones hostiles como resultado de un equilibrio de fuerzas. Desde ahora, es relevado por un equilibrio de amenazas —de amenazas apocalípticas: quédate tranquilo o te suprimo (convertido rápidamente en: o desaparecemos ambos). Múltiples variaciones sobre el tema; si ambos no queremos morir, será preciso que convivamos. Guerras frías y paces calientes, políticas al borde del abismo y espíritus de *détente,* teléfono rojo y amenazas, puertas cerradas, tempestades conforman los ritmos alternados de un universo en el que la mayor razón que tiene para vivir uno al lado de otro parece ser el temor a una muerte común. Presidente de la primera potencia en haberse convertido en nuclear, Truman declara antes de Hiroshima: «Nuestro porvenir se halla en nuestras manos».

El reverso: la desconfianza disuasoria; nunca se toman suficientes precauciones; ¿y si el adversario potencial pudiese, pese a todo, aniquilar nuestra capacidad de replicar antes de haber sido alcanzados?; ¡desarrollemos el armamento nuclear! ¿Y si este mismo adversario proyectase carcomernos, hoja a hoja («estrategia de la alcachofa»)?, ¿o ficha tras ficha hasta el hundimiento de nuestro edificio (teoría del «dominó»)? ¡Desarrollemos el armamento convencional! ¿Y si aprovechase cada acuerdo de limitación de armamentos que firmásemos con él para evitar su cumplimiento y así superarnos? Puede inventar nuevas armas, no previstas en las prohibiciones, o bien nuevos medios de anular nuestra amenaza. O bien puede mentir; ¡desarrollemos la investigación y el espionaje! ¿Y si nos atacase a pesar de todo, pero en pequeña escala? Si nos tomase una ciudad podría hacer valer el que nuestra amenaza de respuesta termonuclear es desproporcionada; la cosa no valdría la pena. Entonces, ¡acentuemos previamente nuestra energía, movilicemos los espíritus! ¿Pero si cree que nosotros nos preparamos, con semejante batahola, para atacarle? Entonces, ¡desmovilicemos! Los mismos razonamientos pueden obtenerse, con igual verosimilitud, de todos los partidarios del juego atómico —hermosas perspectivas para los comerciantes en cohetes—, los sofistas de la investigación y del desarrollo de estas materias, así como de los especialistas en «desafíos» y «acuerdos», psicólogos titulares del cuerpo a cuerpo nuclear.

El anverso: la *entente* «coexistencial» entre los supergrandes. ¿No son ellos, acaso, responsables del planeta, por lo que detentan el derecho de hacerlo saltar en pedazos? Dado que, progresivamente, la menor chispa podría encender la mecha de los polvos nucleares, ¿no conviene disciplinar a todos los «aliados», comprometer a todos los independientes, ejercer sobre todo el globo poderes policíacos más o menos discretos? ¡Dividamos al mundo en potencias termonucleares! En forma brutal, perentoria y un tanto zafia, esta óptica se afirma en la «doctrina Breznev» que bautiza como «internacionalismo proletario» a la dirección monolítica reivindicada por el Kremlin sobre todos los socialistas y semejantes. El mismo punto de vista es valorizado en los Estados Unidos por razones más «técnicas» y sofisticadas. De ahí la inmensa biblioteca de doctrinas estratégicas en la época nuclear: los estudios importantes en materia de estrategia se cuentan con los

dedos de la mano antes de 1945 en los Estados Unidos; importantes o no, estos estudios superan muchos millares de volúmenes hoy día, sin incluir las revistas especializadas, las memorias de generales y los recuerdos de los diplomáticos.

Se ha superado una doctrina considerada en adelante como grosera, la de las represalias «masivas»; se trataba todavía de la disuasión del más fuerte: «Si me tocas, golpeo». Este tipo de amenaza resulta poco manejable; si tiene crédito cuando se trata de defender el territorio de los Estados Unidos o Moscú, su fiabilidad decrece vertiginosamente cuando se trata de situaciones menores (Tombuctú) y cuando ambos adversarios se muestran capaces de agitar las mismas promesas apocalípticas. Las diferentes doctrinas llamadas de «represalias graduadas» o graduales apuntan a sacar partido de la alternativa del todo o nada (ya no se trata de replicar a un golpe, con uno solo). Ellas extienden esta alternativa al entero espectro de los conflictos posibles —directos o indirectos (es decir por interpósitos aliados— entre dos adversarios capaces, cada uno, de lo peor (infligir la pena capital nuclear).

De este modo, los estrategas nucleares han sido llevados a elaborar proyectos de división «técnica» del mundo. Al programarse la regulación de los conflictos incluso menores, hasta indirectos (crisis, guerras limitadas) mediante una manipulación previsible y razonada del riesgo nuclear, en el horizonte se perfila un condominio del planeta. Las doctrinas de la «escalada» pretenden establecer científicamente escalas de violencias crecientes permitiendo que el adversario mejor preparado controle el ascenso de esta violencia en su ventaja; por ejemplo, compensando una inferioridad local (en un conflicto colonial) con la amenaza de pasar a un grado superior, el de una guerra nuclear limitada, escalón en el que su armamento le daría una superioridad relativa. Si el otro no cede «equitativamente», el primero podría entonces arrastrarle a una crisis proclamando su resolución de «escalar», manifestando su determinación mediante hechos, empleando violencias cada vez mayores si los medios inferiores se revelan como insuficientes. ¿Por qué el otro no «escalaría», a su vez? Porque en la cúspide, contestan los estrategas del gradualismo, el riesgo es igual para todos y cada cual tiene interés en evitar el caos final. Así pues, hay que detenerse a media altura de la ascensión entre los extremos, y el adversario tecnológicamente mejor preparado para disputar guerras limitadas (nucleares o no) llega hasta ahí. El predominio en las zonas «templadas» de la violencia militar permitiría

controlar los escalones inferiores y evitaría los riesgos de igualización mediante suicidios colectivos.

Manifestada (USA) o implícita (URSS), esta teoría de la respuesta gradual implica múltiples variaciones que pueden, todas, servir como discurso de acompañamiento a un crecimiento del esfuerzo de armamento en materia convencional tanto como nuclear. Más importante aún: esta doctrina sirve de *leitmotiv* a la planetarización de los pequeños conflictos (grados inferiores de la «escalada»): no hay que permitir que las pequeñas potencias jueguen con fuego, la policía de los grandes debe imponerse en todas partes. Una lucha anticolonial, un incidente entre dos nacionalismos resultan así «desplazados» hacia conflictos, potenciales o dado el caso reales, entre los dos grandes.

El fondo realista de la moderna coexistencia pacífica remite a la «nuclarización» de la política de las grandes potencias: la voluntad deliberada de hacer que el riesgo nuclear juegue sobre la totalidad del abanico de conflictos posibles se revela así como instrumento de la hegemonía de los supergrandes a la vez que como dispositivo de balkanización del mundo. Tanto el optimismo como el pesimismo encuentran aquí materia para el cultivo de sus manías.

La prueba por medio de la muerte

El interés bien entendido de los supergrandes, ¿basta para explicar la extraordinaria difusión de estas doctrinas, tanto bajo su faz estratégica (disuasión) como bajo su faz política (coexistencia pacífica)? Ambos bloques, siempre dispuestos a valorizar sus diferencias ideológicas, han olvidado disputar sobre este punto: el sol de la razón atómica los ilumina del mismo modo. Repentina y sorprendente unanimidad: apenas surgida, el arma bautizada como absoluta truena, principio de puesta en orden del planeta, reina del universo. En el terreno las cosas no ocurren ni mejor ni demasiado peor que en la medianía de todas las épocas; las guerras coloniales o imperiales siguen su ritmo, se dispara con ametralladoras sobre los obreros polacos y húngaros así como sobre la población rusa, en ocasión de sucesos locales de los que se tiene noticia quince años después; los genocidios siguen su curso: son diezmados campesinos amarillos o negros, incluso blancos. Pero, en las cabezas, todo parece transformado a partir del mo-

mento en que los titulares de nuestros periódicos anuncia, con Hiroshima, que el fin de los tiempos puede ser mañana mismo y que en lo sucesivo la humanidad decide sobre su suerte bajo su plena responsabilidad. La era atómica, ¿será la edad de la razón?

»Unicamente con el riesgo de la vida se prueba la libertad» (Hegel). Un siglo antes del acabado científico del arma, un filósofo había enunciado el principio que gobierna la lógica disuasiva. No importa qué filósofo, pero sí que es el mayor pensador político alemán de su época —la época de las guerras de la revolución y del imperio— el filósofo que se consideraba «oficial del estado prusiano», pero también el padre de la dialéctica, el abuelo del marxismo «revolucionario». No importa qué lógica, pero sí que es la del dominio del mundo.

Amenazas y contraamenazas, manipulaciones del riesgo, horizonte del suicidio colectivo —esto no bastaría para dar curso a la originalidad de las estrategias nucleares. La guerra moderna no inventó las amenazas de aniquilamiento ni las virtudes militares del terrorismo antipoblación. Tácito, en la *Vida de Agrícola**, hace que el jefe bretón Galgacus señale los despiadados métodos del imperialismo romano: «llaman paz a todo lo que han devastado» (*atque ubi solitudinem faciunt pacem appellant*). El lado propiamente moderno de la amenaza nuclear se basa en lo que ella propone como principio de orden: la destrucción posible del planeta se convierte en punto de partida único de su organización racional. Destrucción disuasoria y construcción de la coexistencia pasan a ser el anverso y el reverso de la misma planificación apocalíptica. Hegel fue el primero en poner en claro la lógica de este aspecto moderno, planteado en la ecuación: destrucción = construcción.

La tentación de aniquilar al enemigo, el riesgo asumido por el combatiente (de ahí su «valentía»): toda historia de guerra menciona estos elementos desde las más antiguas mitologías. Le estaba reservado al siglo XIX el buscar pensar todo el orden del mundo a partir de estos dos rasgos, así como es herencia del XX el inscribir esta filosofía en la realidad invocando el arma nuclear.

Dos individuos independientes se encuentran (por individuos, Hegel entiende tanto a estados, civilizaciones, como «conciencias»). Cada cual puede morir, cada cual domina la muerte del

---

* Véase en Instituto Antonio Nebrija. Madrid, 1958. (N. del T.)

otro y, por desconfianza, precaución, desafío, prestigio o aventura, cada cual quiere la muerte del otro. Lucha a muerte. Amo, aquél que «obtenga» lo máximo en el riesgo de la muerte; en suma: que sepa morir. Esclavo, aquél que cede por demasiado apegado a la vida y, por ello, vencido. Los argumentos de las estrategias nucleares casi no son, en lo esencial, diferentes, incluso si no lo reconocen así ni los hegelianos, fascinados por la profundidad especulativa del maestro de su pensamiento, ni los apologistas de la «ciencia» de los guionistas americanos. El predominio en la escalada atómica y la escuela hegeliana tienen en común algo esencial: que más fuerte es quien se atreva y sepa acercarse más a la muerte, esa «señora absoluta».

El nervio de la intriga hegeliana es «la prueba suprema por medio de la muerte». El amo pasa por ella arriesgando la vida, el esclavo se define como esclavo negándose a ella. Esta prueba se revela como suprema porque implica un punto de partida absoluto: el amo ha quemado todas las naves, lo ha arriesgado todo, nada deja detrás de sí. Y el esclavo, que ha querido escapar a esta negación absoluta, se ha visto sometido a ella a su pesar: se ha convertido en cosa del amo; puesto que quería guardar algo, ha sido desposeído de todo. En jerga disuasoria: el amo se ha mostrado «creíble» en una «conducta arriesgada»; no así el esclavo que, al borde del abismo, se ha revelado como demasiado apegado a los bienes de este mundo; en cierto sentido, se ha negado a «morir por Dantzig».

Este comienzo absoluto es comienzo de un orden. El amo goza, el esclavo trabaja, el conjunto transforma el mundo, humaniza la naturaleza, naturaliza la humanidad. En este conjunto, el amo sigue detentando el mano. Contrariamente a las versiones bienpensantes de la «dialéctica del amo y el esclavo» destinadas a las hijas de María y de Lenin, Hegel nunca cometió la estupidez de afirmar que el esclavo se libera «por el trabajo». Ciertamente, el amo que se limita «a gozar» sin cultivarse, se embrutece y se convierte en esclavo del esclavo. Pero el esclavo que se limitar a trabajar «se obstina», «se embrutece», «queda fijado en el seno de la servidumbre»; nunca se convierte en amo del amo y cae en eso que Marx, a su vez, despreciará como «tontería del oficio».

El orden será absoluto en el impulso de este comienzo absoluto, en el horizonte de la muerte. Las superpotencias habrán de civilizar al mundo, impidiendo que los conflictos de las

naciones pequeñas «degeneren», es decir, imponiendo la coexistencia con el empleo de su vigilancia.

Gracias al trabajo del esclavo, el amo bárbaro puede desaparecer ante el amo cultivado. El primero gozaba y se saciaba bestialmente, convirtiéndose en «esclavo del esclavo». El segundo «hace en sí mismo lo que hace en el esclavo», hace en lo universal, lúcidamente, lo que el esclavo hace en lo particular y en la obstinación. Mientras que el esclavo *trabaja* «en alguna angustia particular», el amo *cultiva* la angustia («la disolución universal *en general*»); él es el primero en salir de la relación dominación-servidumbre.

El esclavo sale de ella convirtiéndose en amo, no derribando a los amos. Ingresa en su comunidad compartiendo lo que fundamenta su dominio, compartiendo su angustia. Debe «templarse en el miedo absoluto». Debe superar las «angustias particulares», la de perder una u otra cosa, incluso su vida. No tiene que glorificar a su trabajo como liberador, sino descubrir «sus migajas» y reducirlo a añicos: «Cuando todo el contenido de la conciencia natural no ha vacilado... el propio sentido es simplemente obstinación, una libertad que sigue estando todavía en el seno de la servidumbre». Para convertirse en amo, el esclavo debe saber perder su trabajo, así como su vida: sale de la esclavitud por donde había ingresado en ella. Se había negado a «extirpar de sí todo ser inmediato», había interrumpido la lucha a muerte porque se apegaba demasiado a la vida. Convertido en ciudadano, se considera capaz de ser soldado, de llegar a los extremos, de cumplir con «el movimiento de la abstracción absoluta», de administrar la «suprema prueba por medio de la muerte», en suma de morir por la patria. En lo sucesivo, está al corriente.

Para el esclavo, «el temor del amo es el comienzo de la sabiduría». ¿Y cuál es su asunción? ¿La liberación por el trabajo? ¡No! ¿El derrocamiento del amo? ¡Tampoco! El colmo de la sabiduría, que, en el estado racional, hace que nadie sea esclavo, consiste en que todos no tengan más que un solo amo, *el amo absoluto: la muerte.* Querer y saber la nada supone saber y querer la muerte.

Axioma común a Hegel y a los profetas de la disuasión: todo poder se afirma en destruir antes que en construir; la fuerza consiste, ante todo, en aterrorizar. Los diseños de las coexistencias muy civilizadas son calculados en el horizonte virgen de las catástrofes planificadas. La revista de los eruditos atómicos americanos (*Atomic Scientists*) decoró durante mucho tiempo su título

con un reloj, en el que la aguja pequeña señalaba la medianoche y la grande se aproximaba o se alejaba de ella según que las fluctuaciones de la vida internacional llevaban a que se rozase más de cerca o más de lejos el fin del mundo. Los razonamientos de la «coexistencia pacífica» comienza allí donde las demostraciones estratégicas llegan *al cero,* y la razón moderna cuenta del mismo modo la paz y la guerra, a contrapelo.

La coexistencia disuasoria no es más que la manera moderna de plantear y de resolver la cuestión del poder. Los sujetos se definen en ella por su sujeción al riesgo de morir experimentado en una soledad «atómica»; el dominio se instituye ahí como manipulación de este riesgo; «yo o el caos» declaran los amos de nuestro tiempo instalándose en una fortaleza tanto más absoluta cuanto que está más sitiada. La última imagen que nos deja Wagner de su Olimpo del siglo XIX es la de un Wotan que convoca a los dioses alrededor de sí, rodeados todos de haces de leña prestos a consumir todo el Walhalla y sus divinos habitantes. Los dioses modernos coexisten, crepusculares.

La coexistencia desbordada

La coexistencia pacífica, en sus diversas acepciones, organiza el juego de unidades perfectamente definidas —los estados— en función de su lugar más o menos elevado en el orden del poder nuclear. Dominio éste capaz de aniquilar tanto a sí mismo como a los otros: el juego se limita al enfrentamiento de estados cuyo propósito principal consiste en conservarse en vida. En estos límites, el mismo adquiere una relativa verdad porque, por infatuado que sea, o totalitario, o dictatorial, un estado moderno hesita cuando contempla su muerte certera: «Contra todo lo extraño puede procurarse la seguridad, pero la muerte hace que todos nosotros, hombres, habitemos en una ciudad sin defensas» (Epicuro). Lo absolutamente nuevo, la mutación inaudita introducida por el arma termonuclear consiste en haber convertido en seguro ante los ojos de los más porfiados el siguiente axioma: todos los estados son animales mortales. El lado estupefaciente de la novedad permite medir la inmortalidad que de ordinario se atribuyen los estados.

Si bien la existencia de la amenaza nuclear puede modificar las ideologías de estados que no se creen ya inmortales, no hay

que esperar que ella regule a través de esto las relaciones interestatales. El horizonte de una catástrofe atómica se inscribe en el esfuerzo tecnológico armamentista emprendido desde su nacimiento por los jóvenes estados-naciones que, en cinco siglos, se han convertido en cada vez más amenazantes y vulnerables. Al término de lo que en su época fue la mayor carnicería militar de la historia, después de la guerra de 1914-1918, Valéry declaraba: «Nosotras, las civilizaciones, sabemos a partir de aquí que somos mortales». Se sabe lo que siguió. El armamento crea, entre los supergrandes, un equilibrio catastrófico análogo al que Europa vivió después de 1918. Ni siquiera resulta inconcebible que una brecha tecnológica en materia de armamento persuada a un grande que goza de las mismas ventajas que Hitler en la Europa mal preparada anterior a 1940. Intentar su posibilidad, jugar su todo por el todo, son conductas ¡de mortales que se saben tales! El que se le demuestre a ese gran temerario que los riesgos son enormes no impiede, de ningún modo, que los quiera correr... Igual demostración previa le había sido presentada sin resultados a Hitler y a Picrochole.*

La paz no está garantizada por el arma atómica, que tampoco la hace calculable. Así lo demuestra el ejemplo de la guerra de Vietnam. Esta duró treinta años, en pleno período de disuasión recíproca y de coexistencia pacífica (1945-1975). Y probó, por partida doble, que el limitarse a las relaciones entre estados volvía a los coexistentes nucleares incapaces de dominar la situación, la extensión y la finalización de los conflictos. Dos veces se efectuó la experiencia, en un mismo enfrentamiento, de que la guerra no opone simplemente a estados con estados, sino que debe contar con la intervención de las opiniones públicas.

Ante todo, la opinión pública de los vietnamitas. Esta afecta de impotencia por partida doble a una estrategia americana incapaz de movilizar al «Sur» liberal contra el «Norte» comunista y oponer en el terreno a veitnamitas con vietnamitas, como fuerzas equivalentes. Fue incapaz, asimismo, de aterrorizar de manera decisiva a las poblaciones del Norte, incluso atacando a la capital Hanoi: la opinión pública no abandonó (suficientemente) a su estado como para que éste se viese obligado a abandonar su intervención en el Sur. Las fuerzas americanas lanzaron más bombas en Vietnam de las que utilizaron durante toda la seguda

* Personaje del *Gargantua* de Rabelais. (N. del T.)

guerra mundial. Esta formidable superioridad en materia de terrorismo aéreo, de represalias, de amenazas, de aniquilación, no sirvió de nada. Demostración *in vivo* de que el predominio en un escalón de la escalada no implica, contrariamente a lo que hacen creer numerosos estrategas, que mediante ella se regulan los conflictos de los escalones inferiores. La guerra en el terreno no está dominada por la amenaza, y el empleo de amenazas, de represalias aéreas rozan el genocidio. Existe una relativa autonomía de cada tipo de conflicto debido a que los estados que se enfrentan, directa o indirectamente, no controlan de ningún modo a los combatientes. El guerrillero que arriesga su vida en la jungla no resulta decisivamente «tocado» cuando Hanoi es bombardeada. Ni, tampoco, el campesino que traslada armamento. El poder instalado en Hanoi, por cierto, hubiese podido enloquecer, pero había otras salidas; podía, en el límite, abandonar su capital a las bombas, haciendo valer que su poder no gobierna piedras, sino a una opinión pública más difícil de abatir. Frente a las amenazas de un adversario superior por su técnica y sus posibilidades mortíferas, el recurso de un estado consiste en negarse a quedarse solo en el mundo; se refugia en su opinión pública y predica la guerra popular, el cerco de las ciudades por las campiñas, el del cielo por la tierra. A medida que uno ocupa el aire, el otro cava agujeros cada vez más profundos. ¡Porque gana quien menos se aliena a las poblaciones supervivientes!

El segundo límite encontrado por los estrategas americanos —y no lo habían previsto de ninguna manera— afecta a la opinión pública del país tecnológicamente superior. La guerra de Vienam hubiese podido continuar diez años más si la juventud americana, en el interior, no hubiese «quebrado» al ejército americano, volviéndolo perfectamente incapaz de asumir las tareas que le prescribían sus generales. Ello a golpe de guitarras y de granadas arrojadas en los casinos de los superiores, a fuerza de drogas y de prédicas de los curas, rabinos y pastores, mediante las manifestaciones estudiantiles, las revueltas de los negros y la honestidad de algunos periodistas. Se trata de la mayor movilización de la opinión pública contra la política militar de su propio gobierno que jamás haya conocido un país no interiormente desintegrado por una derrota (como el caso de la Rusia zarista en 1917). Se trata de la primera vez en que un ejército —el más moderno del mundo— resulta situado fuera de su capacidad de dañar no por quienes se le enfrentan, sino por quienes combaten en él.

La primera guerra mundial no encontró sino oposiciones infinitamente minoritarias: algunos soldados fusilados en las trincheras en 1917 y el movimiento, dada la opinión pública fue inmensa e intensamente cómplice de la espantosa carnicería. Las oposiciones a las guerras coloniales se alzaron, en las metrópolios europeas, tardías y tímidas. Las redes de desertores durante la guerra de Argelia fueron en Francia incomparablemente más débiles que el gigantesco movimiento de rebelión que ganó a millones de jóvenes americanos al punto de imponerse a la opinión y de retener la guerra (no sin poner fin, simple detalle, a las carreras de los presidentes de los Estados Unidos).

No hay que imaginar ahí un movimiento irresistible que sería garantía de paz debido a que es capaz de bloquear toda agresión. Basta con reconocer que la ilusión de una coexistencia de los estados ha fracasado, que se impone un elemento nuevo: la opinión pública no es necesariamente una cosa del estado, infinitamente maleable y movilizable. La posibilidad de que la opinión se exprese y discuta, en todos los campos, puede, dado el caso, contar decisivamente.

La coexistencia entre grandes estados asegura a cada uno el derecho de oprimir a su campo a su antojo contra la promesa de no mezclarse en los asuntos «interiores» de los otros campos. Esto no ocurre sin conflictos sobre la definición de las fronteras flotantes, de cada campo. Estos conflictos avivan cada vez el riesgo de una confrontación más general, ya que es precisamente mediante la manipulación de este riesgo que los grandes pretenden determinar los conflictos, los suyos y los de los pequeños. La intervención contestataria de las opiniones públicas ha bloqueado, ocasionalmente, estos mecanismos. Queda por descubrir que, del Este o del Oeste, estas contestaciones sean solidaridades que apunten a convertir, a los gigantes nucleares y policíacos, en gigantes de pies de barro. En los Estados Unidos, la lucha antiguerra fue entablada en nombre de los *civil rights;* totalmente contigua, la disidencia de los países socialistas invoca unitariamente los derechos del hombre. ¿Del hombre? Entendamos por ello de los *gobernados,* de aquellos que no pueden garantizarse una coexistencia sino arrancando derechos susceptibles de bloquear las chifladuras belicosas de los gobernantes.

2

LAS IDEOLOGIAS DE LA LIBERACION

por Christian Descamps

En los diccionarios se pasa —a veces— de *libertad* a *liberalismo*. Se omite la *liberación*; sobre este lugar vacío querríamos llamar la atención, así como él ha atraído la atención de millones de condenados de la tierra. Un gigantesco proceso de «retorno de los oprimidos» ha conmocionado —desde hace treinta años— la escena política mundial. Hablando francamente, lo mejor de una generación se encontró con el «tercermundismo». Esta misma generación, a la que a algunos les complace —demasiado— llamar hoy perdida, participó en una confusión. Esta mezclaba liberación y socialismo. El Tercer Mundo fue un buen hallazgo: Cuba, Argelia, China hicieron soñar, sirvieron de test de Rorschach.

Pero nosotros querríamos, aquí, salir de Occidente e intentar dos aproximaciones. Una, la de *la otra parte,* querría situar la fuerza de las armas de la crítica en el seno del Tercer Mundo. La

otra querría, como conclusión, recuperar el problema del estado, lo no pensado por la liberación. Releyendo a Hegel nos preguntaremos si las independencias no construyen estados sobre la ausencia de sociedades civiles.

El Tercer Mundo irrumpió en el tablero político mediante sus luchas de liberación. Estas forjaron sus teorías: Guevara, Césaire, Senghor, Fanon, Mao tuvieron efectos prácticos. Pero un hecho se impuso masiva, brutalmente. En oposición a todos los dogmas revolucionarios (si esta expresión no es un hipopótamo a vapor), los proletariados del mundo industrial se mantuvieron indiferentes a las agitaciones de los colonizados. Los obreros ingleses no apoyaron a los Mau-Mau, los holandeses a los malayos, y los escasos movimientos de llamamientos franceses que se oponían a la guerra de Argelia siguieron siendo muy minoritarios.

El esquema de la revolución permanente elaborado por Trotski se reveló como inaplicable en el Tercer Mundo. Recordemos la argumentación de Trotski: «En la revolución rusa, el proletariado industrial se había apoderado del terreno mismo que servía de base a la democracia semiproletaria de los oficios y de los *sans-culottes* a fines del siglo XVII... El capital extranjero había reunido en su alrededor al ejército proletariado industrial. Como resultado de este estado de cosas, en el momento de la revolución burguesa, un proletariado industrial de un tipo social muy elevado se encontró con que era la fuerza principal en las ciudades». Esta fuerza principal, ausente en el Tercer Mundo, arruinó este esquema.

Si en todas —o casi todas— partes (quedan importantes bolsones en Africa del Sur), se abolió la dominación colonial, en parte alguna esta abolición fue acompañada por una inversión de los poderes. En parte alguna se quebrantaron los fundamentos de la dominación. El campesino cubano, el guerrillero vietnamita, el estudiante turco que se alzaba contra Menderes pudieron llegar a creer —durante un cierto tiempo— que la acción política tenía el rostro del Tercer Mundo. Esta esperanza era tanto más fuerte cuanto que era acompañada por la pasividad de las masas occidentales. Pero si el despertar fue brutal, no se trata de caer en el otro extremo, ni de ocultar los cambios efectivos con el pretexto de que fueron sobrestimados. En treinta años, la geopolítica mundial se ha alterado[1]. El universo, en tanto que tablero, se ha convertido en una organización con polos más complejos. Pero no podremos

1. En Angola, los cubanos hablan de países latinoafricanos.

evitar la desagradable verdad: ¿por qué las revoluciones nacionales, después de haber vencido a los enemigos exteriores, se hundieron o se trocaron en instancias burocráticas? No podremos responder totalmente a este interrogante, pero intentaremos seguir las redes que permiten pensar esos procesos. En parte alguna se planteó el problema, ¡hasta qué punto concreto!, de la toma del poder de la producción. Una idea básica parecía compartida por todas las ideologías de la liberación: no hay mil maneras de desarrollar la producción, la productividad, de salir del atraso. Hay dos. El modelo capitalista o el modelo de la racionalidad burocrática. En el segundo caso, la ideología bolchevique, bajo formas más o menos acentuadas, sirvió de paradigma. Pero hoy es sabido que también ella participaba en la creencia de que el capitalismo es el *único* sistema de producción eficaz y racional (para convencerse de ello basta con leer a Lenin, que pondera la organización de los PPT[2]). Algunos supieron oponerse a estas «evidencias». Pero, repitiendo los errores de la oposición obrera rusa, sus críticas a la jerarquía mezclaron en el mismo oprobio a especialistas tanto como a técnicos (indispensables) y administradores incontrolados de la producción. Esta crítica indiferenciada dejaba la mejor parte a los apóstoles de «la eficacia», de lo «racional»; en suma, del modelo heredado.

Actualmenter, el estado reina en todas partes, incluso en caso de alabarse aquí y allá de ser «el estado de todo el pueblo». Sus formas varían, puede llamarse dictadura del proletariado (incluso si este término es con frecuencia abandonado por el de hegemonía) o transición hacia el socialismo. Pero en parte alguna el estado ha sido reabsorbido por las sociedades civiles. Sin embargo, los campesinos lucharon por la tierra, la dignidad, la libertad, la soberanía. Y no obstante, al día siguiente de la victoria comenzaron las dificultades, inimaginables o invisibles la víspera.

Las ideologías de la liberación modificaron el mapa del mundo, pero seguían siendo globalmente herederas del pensamiento jurídicofilosófico del siglo XVIII. Se trata de la declaración de derechos del hombre de 1793, que enuncia que «la soberanía reside en el pueblo, que es una, indivisible, imprescintible e inalienable». Esta condensación deja en blanco la problemática de los poderes del estado, de su forma. Esta ausencia de contradicciones en el seno del pueblo, que otorgó *fuerza* a las

2. C. Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société,* Seuil, 1976.

luchas de liberación colonial, otorgó debilidad a esos mañanas que acabaron decepcionando. Pero situemos los pensamientos de la liberación en su marco histórico.

Las ideologías colonialistas: legitimación y crítica

La descolonización se plantea como negativa, como negatividad; entre sus legitimaciones, ella se encuentra con el hecho colonial. Los Estados Unidos forjaron su nacimiento en la oposición a la tutela colonial inglesa. Pero remontemos la historia. El papa Alejandro VI, mediante una bula de 1493, divide el mundo entre España y Portugal, «con el fin de que las naciones bárbaras sean subyugadas y reducidas a la fe». Eran conocidas las protestas de Las Casas, el anticolonialismo de Montaigne. Pero Rabelais sueña con una colonización humana, porque estos pueblos son como «niños recién nacidos a los que hay que amamantar, acunar, alegrar». Diderot discutirá el derecho del ocupante: «Si un tahitiano desembarcase en nuestras costas y grabase en una de nuestras piedras o en la corteza de uno de nuestros árboles: *Este país pertenece a los habitantes de Tahití,* ¿qué pensaríais?» Pero la biblia de un cierto anticolonialismo fue la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias,* de Raynal. Por un lado, es muy violento, es el Fanon del siglo XVIII: «He tomado las armas contra vosotros (los bárbaros europeos), lavé mis manos en vuestra sangre»; pero, por otro, sigue siendo favorable a la penetración pacífica de Occidente. Fiel al cristianismo de los primeros siglos, es partidario de la supresión progresiva de la esclavitud. En este sentido, precede al anticolonialismo de los liberales, así como al de los fisiócratas. Porque los liberales están convencidos de la inutilidad de las colonias. La independencia de los Estados Unidos no perjudicó a Gran Bretaña. A la teoría de la dependencia, se le oponen, en las huellas de Adam Smith, los beneficios de la libertad comercial. De este modo, los anticolonialistas liberales se opondrán al desarrollo de la conquista de Argelia.

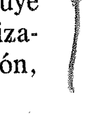
Todo sufre un vuelco en los años 1870 (comuna de París, crisis económica, modificaciones de los intercambios internacionales), con la aparición de un colonialismo puro y duro que pregona la noción de imperio. Se elabora entonces una doctrina expansionista que va a convencer a los ambientes de negocios todavía divi-

didos y prudentes. Jules Ferry, Disraeli, Leopoldo II, Theodore Roosevelt conseguirán el gran reparto.

Este colonialismo se justifica con el darwinismo. Tal como señala François Jacob[3]: «Con frecuencia se ha utilizado la evolución biológica como ejemplo por excelencia de la competencia vital, de la victoria de los fuertes sobre los débiles, de los amos sobre los esclavos, para fundamentar en una exigencia de la naturaleza las desigualdades sociales o raciales y para justificar con ello los peores excesos...» Así pues, sin demasiadas precauciones es como el colonialismo se plantea como un «hecho de naturaleza», como un proceso de eliminación necesaria de «lo atrasado» por parte de lo evolucionado, proceso que sólo puede aportar beneficios a la humanidad entera. Las razas superiores deben manifestar su «derecho» respecto a las «inferiores». Por otra parte, se trata de un «deber». En Francia, la ideología republicana opondrá su expansión a la realeza que sacrificaba sus colonias. Las bases marítimas de ultramar y su papel estratégico justificarán las conquistas; pero las colonias se revelarán como excelentes emplazamientos de capitales, tanto como garantía contra las alteraciones sociales en la medida en que ofrecen espacios de emigración.

Marx habla poco, si se exceptúa a Irlanda, de la cuestión colonial. Heredero de la filosofía de la historia hegeliana, inscribe sus interpretaciones en la perspectiva de un progreso que, proveniente de Oriente, desemboca en el capitalismo occidental. La colonización ligada a la extensión del capitalismo —explotación de materias primas y de recursos agrícolas— es al mismo tiempo portadora de «civilización». Lo que le preocupa en *El capital,* en «la acumulación primitiva (la teoría moderna de la colonización) (...), no es la situación actual de las colonias, sino el secreto que la economía política del Viejo Mundo descubrió en el Nuevo...»

Engels escribe en *The Northern Star*[4] del 22 de enero de 1848: «La lucha de los beduinos carecía de esperanza, pero aunque la manera en que la guerra fue entablada por soldados brutales como Bugeaud sea condenable, la conquista de Argelia constituye un hecho importante y propicio para el progreso de la civilización... Después de todo, el burgués moderno, con la civilización,



3. *La logique du vivant,* NRF. En castellano *La lógica de lo viviente,* Alianza. Madrid, 1975. (N. del T.)
4. Citado por Gallissot y Badia: *Marxisme et Algérie,* UGE.

la industria, el orden y las "luces" que aporta de todos modos consigo es preferible al señor feudal o al ladrón de caminos, así como al estado bárbaro de la sociedad a la que ambos pertenecen». Engels es aquí fiel a la línea del *Manifiesto del partido comunista,* que insiste en el papel eminentemente revolucionario de la burguesía.

Así pues, la colonización rompe las fronteras, forzando al otro a convertirse en burgués, y por tanto civilizado. Marx es quien observa que la dominación británica de las Indias «rompe» la estructura de la sociedad india, pero, por otra parte, crea, al unificar y desarrollar el país, las condiciones para una nueva etapa». De este modo, «lo barato de los productos es una artillería pesada que permite batir en brecha a todas las murallas de China y obliga a la capitulación a los bárbaros más pertinazmente hostiles a todo extranjero». Porque la burguesía ha sometido al campo a la dominación de la ciudad. Ella creó inmensas ciudades; aumentó prodigiosamente las cifras de la población de las ciudades en relación con el campo y, de este modo, arrancó a una parte importante de la población del embrutecimiento de la vida en los campos (vuelve a hallarse aquí el desprecio por el campesino, otra herencia hegeliana).

La II Internacional se plantea poco las cuestiones sociales; Bernstein llegará incluso a justificar la colonización. Rosa Luxemburgo sólo prestará una atención secundaria a los «pueblos», pues sigue siendo fiel a la primacía de la lucha de las clases proletarias. En su esquema, ella identifica lucha de clases y lucha antimperialista. Pero al mantener la primacía de la producción, centra sus análisis en el desglose economía natural/economía mercantil y capitalismo. Se trata, pues, de un factor externo que asegura el desarrollo del capitalismo: la ruina de la economía natural, el saqueo de las sociedades no capitalistas. Pero anuncia asimismo la constitución de una clase obrera en las colonias, clase que encontrará su lugar en el concierto del proletariado internacional. Al igual que Marx, ella piensa en los Estados Unidos... Habrá que esperar a Lenin para que se valorice, en una perspectiva de conjunto, la lucha de los movimientos de liberación nacional. Lenin escribe en *A propósito del folleto de Junius* (R. Luxemburgo): «Unas guerras nacionales no son solamente probables, sino invitables en la época del imperialismo, de parte de las colonias y de las semicolonias...» En 1920, afirma: «El imperialismo mundial no podrá sino derrumbarse cuando la ofensiva revolucionaria de los

obreros explotados y oprimidos en el seno de cada país se una a la ofensiva revolucionaria de cientos de millones de hombres que hasta el presente estaban fuera de la historia». Así pues, la internacional comunista convoca a la rebelión de los «esclavos coloniales de Africa y de Asia». El apoyo a los pueblos en lucha es una condición de adhesión a la III internacional. La primera guerra mundial había abierto brechas en el edificio colonial, pero los años 1930 asisten a una nueva exaltación de la idea colonial. Piénsese en la exposición colonial de 1931, reléase a Gide y, sobre todo, a Herbart. Pero probablemente es Céline quien describe mejor el universo colonial. Bardamu, el héroe del *Viaje al fin de la noche**, relata el universo de «negros y de pequeños blancos» de esta época:

«En suma, los indígenas casi no funcionan más que a garrotazos, mantienen esta dignidad, mientras que los blancos perfeccionados por la instrucción pública van por propia voluntad.

»(El director): "Cuando llegué al pequeño Togo, y dentro de poco hará treinta años, vivían todavía sólo de la caza, la pesca y la masacres entre tribus, ¡estos bastardos!... Ahora, ¡basta de luchas! ¡Nosotros estamos aquí! ¡Basta de tribus! ¡Basta de alborotos! ¡Basta de bla bla! ¡Ahora hay mano de obra y cacahuetes! ¡A apencar! ¡Basta de caza! ¡Basta de fusiles! ¡Cacahuetes y caucho!... ¡Para pagar el impuesto! (...) La negrería apesta a miseria, a vanidades inacabables, a resignaciones inmundas; en suma, igual que los pobres entre nosotros, pero con más niños todavía y menos ropa sucia y menos vino tinto alrededor...

»Los blancos acomodados de Fort Gono se empeñaban en el juego, bebiendo tragos en abundancia y, además, bostezando y eructando a placer. Por doscientos francos, uno se zampaba a la hermosa patrona. A los graciosos, sus pantalones les producían dificultades inauditas cuando intentaban rascarse, nunca acababan de quitarse los tiradores...

»Así pasaban los colonos, durante semanas y años unos ante otros, hasta el momento en que ya no se miraban más, a tal punto estaban fatigados de detestarse...

»El aperitivo duraba tres largas horas. Solía hablarse entonces del gobernador, eje de todas las conversaciones, y luego de los robos de objetos posibles e imposibles, y por último de la sexualidad..., los tres colores de la bandera colonial. Los funcionarios

* Véase en Planeta. Barcelona, 1973. (N. del T.)

presentes acusaban sin rodeos a los militares de revolcarse en la concusión y el abuso de autoridad, pero los militares sabían devolvérselo. En cuanto a ellos, los comerciantes consideraban a todos esos prebendados como otros tantos hipócritas impostores y ladrones.»

Ante estas ideologías, a los movimientos de liberación les resultará urgente fusionar a todo el pueblo. Pero este frente común de la lucha habría de explicar —a menudo— su debilidad, su ligereza social y política.

Un frente en ninguna y en todas partes

La guerrilla, estrategia y táctica de las liberaciones, sólo tiene sentido si recibe apoyo popular. Arma del débil contra el fuerte, únicamente el apoyo de la población puede permitirle no acabar siendo aplastada. Tiene como fuerza al espacio y al tiempo. El guerrillero no dice: «Es verdad porque muero por ello»; sino que huye, gana tiempo; pero su huida es una huida activa, es la posibilidad de volverse, de invertir la situación. Fuerza del débil, la guerrilla se debe a que escapa a la ley del amo, a la mimesis. Mao fue el primer contemporáneo en poner en relieve estos fenómenos, aunque se le puedan hallar grandes antecesores. Robín de los Bosques, Mandrin, Cartouche, la guerrilla española, Pancho Villa, o los cangaçeiros brasileños se hallan en todas las memorias (Hobsbawn[5] analiza el bandolerismo social). Porque estas bandas pueden ir a parar en simple criminalidad, o transformarse en guerrilla popular. Haití fue la primera colonia liberada por guerrilleros (1803), y también los empleará Simón Bolívar; pero hasta finales de la segunda guerra mundial las fuerzas de resistencia casi siempre fueron aplastadas. De este modo, la victoria de Mao, y luego Dien Bien Phu brillan como faros, incluso si estos faros —demasiado incandescentes— ocultan fracasos (Filipinas, Malasia).

¿Cuáles son los principios de la guerrilla? Sun-tse (siglo VI antes de nuestra era), citado por Mao y retomado por Giap, escribe: «Lo excelente consiste en inmovilizar al enemigo sin librar batalla»[6]. Pero —al menos para Occidente—, Clausewitz (*De la guerra*) es quien establece los principios de eficacia de la guerra popular:

1. La guerra debe ser arrastrada hacia el interior del país.
2. Una única catástrofe no debe bastar para sellar su suerte.
3. El teatro de la guerra debe abarcar una extensión considerable de territorio.
4. Las medidas que se tome deben corresponder al carácter nacional.
5. La región debe ser de estilo entrecortado o inaccesible, ya sea montañosa, boscosa o pantanosa, o en razón del modo particular de cultivo.

A estos principios hay que añadir el tiempo, que en tanto que tal se halla en la base de la guerrilla, porque «la simple duración de la batalla bastará poco a poco para ocasionar el desgaste de fuerzas hasta el punto en que su objetivo no será ya un equivalente adecuado, y por consiguiente hasta un momento en que tendrá que abandonar la lucha... La guerra popular, vaporosa y fluida, nunca debe condensarse[7] en parte alguna en un cuerpo sólido, o de lo contrario el enemigo envía una forma adecuada contra el núcleo y lo rompe».

Así pues, a la guerra clásica se opone la guerra popular. Es sabido, para retomar al gran «ejemplo ruso», que Trotski, opuesto a la guerrilla, había adoptado una estrategia de guerra de posición. Tan pronto gana terreno a los blancos, desarma a los guerrilleros y los amalgana al ejército popular (los guerrilleros, generalmente incontrolados, estaban más cercanos a los anarquistas que al partido bolchevique). Mao invierte el modelo soviético, va del campo hacia las ciudades. Además, sus guerrilleros se convierten en la base del ejército. De táctica, la guerrilla se convierte en estrategia; pero, en su perspectiva, el partido conseva siempre la primacía: «El partido manda a los fusiles». Incluso cuando la revolución está subordinada a la guerrilla, «el poder está en la punta del fusil».

El espacio es utilizado de lleno. Giap escribe: «Nada de frente definido, el frente está en ninguna y en todas partes». Se verá aparecer, con la guerra de Vietnam, una rizoma de túneles[8], de

5. Hobsbawn: *Les bandits*, Máspero. Véase en castellano *Los bandidos*. Guadarrama, Madrid. (N. del T.)

6. Cf. la táctica del cerco mutuo en el juego de Go.

7. Señalemos que fluidez y condensación son términos claves de la problemática económica libidinal de Freud.

8. El *bricolage* se vuelve estrategia; así, el horno «Dien Bien Phu», que arroja el humo hacia el suelo.

trincheras, de fortificaciones ofensivas destinadas a rodear al adversario, a contratacarle... Porque la guerrilla funciona sobre la descentralización de los procesos militares, sobre la autonomía de las armas en la base. Se tiene ejemplo de ello en las acciones de comandos de artilleros dotados de cohetes portátiles o de morteros. (Guy Brossollet emplea estos principios en su *Essai sur la non-bataille*). Pero los principios de «poco contra muchos» sólo pueden aplicarse si la población participa en la guerrilla. Unicamente en este caso el guerrillero podrá esconderse. Sin embargo, son posibles dos estrategias. El guerrillero puede liberar zonas, construir bases, mantener un frente (Yugoslavia, China, Vietnam antes de 1954, Guinea-Bissau) o jugar a la dispersión hasta el término del conflicto. Esto es lo que hizo el FLN en Argelia, que, haciendo ingobernable al país, jugó la balanza ciudad-campo.

La fuerza del guerrillero reside, pues, en su evanescencia. Se cifra entre diez y treinta la proporción de regulares necesarios para reducirlos. Pero él necesita un terreno humano, porque la jungla es neutra, incluso peor, pues favorece los *raids* aerotransportados del enemigo (Malasia).

Mao Tse-tung y la estrategia

Abordaremos aquí solamente las obras militares de aquel que quería «iluminar al mundo como el sol que se alza al Este». Mao efectúa un abuso de autoridad contra la ortodoxia marxista que relegaba al campesinado a no ser más que el puntual aliado del proletariado. Fascinado por las revoluciones de 1905 y 1917, no puede empero emprender una revolución proletaria sin proletariado. Predica la interrogación: «Quien no se ha interrogado no tiene derecho a la palabra». En China, dos a tres millones de obreros no bastan para dirigir una revolución proletaria. Tener en cuenta al campesinado implica tener en cuenta el número y la inmensidad del territorio sobre el que se distribuye la población. Forja entonces la tesis del cerco de las ciudades por el campo, cerco que habrá de realizarse con el apoyo del ejército rojo, único que puede entablar una guerra popular. A diferencia del ejército de Clausewitz, este ejército hace la guera «con el objetivo de distribuir propaganda entre las masas, de armarlas, de organizarlas». Porque el ejército combatiente debe, al mismo tiempo, luchar y producir. En esta guerra de usura, debe esquivarse todo enfrentamiento de conjunto con el fin de que el enemigo se encenague en el seno de una población hostil («el pez en el agua»).

Es sabido que Mao establece una firme línea divisoria entre guerra justa e injusta, pero insiste también en la diferencia entre guerra civil y guerra extranjera. En el caso de la guerra civil, los soldados enemigos pertenecen al mismo pueblo, son víctimas y no responsables de la explotación. Para ello, exige «tratar bien a los prisioneros».

Al francotirador que no hace prisioneros, Mao le opone el guerrillero —militante tanto como soldado— al servicio de una causa política. Reclutado entre los francotiradores, el guerrillero debe conservar la movilidad. Debe, a la vez, evitar el enfrentamiento y organizarse. De este modo, la revolución china organizará dos ejércitos: un ejército regular y un ejército de guerrilleros; pero estos dos ejércitos siguen estando sometidos políticamente al partido. Porque para Mao hay unidad entre guerra y política. La finalidad —en el doble sentido del término— es el aniquilamniento del enemigo, la toma del poder por el pueblo en armas; se está lejos de la guerra clásica, en la que la victoria sólo dependía de la táctica. Asimismo, aunque la guerra revolucionaria siempre sea ofensiva, va a implicar fases prolongadas de defensa estratégica. Defensa que, en el caso de China, consistió en sacrificar espacio para ganar tiempo. Tal será la necesidad de la retirada (la larga Marcha), ante un adversario demasiado poderoso. Así pues, Mao define un principio de lucha a muerte[9] del que el pueblo debe salir vencedor. Porque el pueblo es, en ciertos aspectos, todopoderoso. Nunca se espanta, ni siquiera ante la bomba atómica que no es más que «un tigre de papel». Pero no es infalible; puede equivocarse, y todavía debería hacer «la experiencia de los fracasos». Porque en el seno del pueblo es donde se opera la distinción entre lo verdadero y lo falso. Mao forja aquí un principio que lo diferencia de toda la tradición filosófica que, desde los sofistas a Hegel, privilegiaba a las personas cultas, a las que sabían mantener el buen discurso de la legitimación. Mao entablará su lucha con los campesinos, esos excluidos, porque «el ojo del campesino ve con justeza».

Hemos hablado aquí sólo de los principios de Mao, no de China, que sustituyó a la URSS en las mitologías de la liberación.

9. Cf. A. Glucksmann: *Le discours de la guerre,* UGE. En castellano *El discurso de la guerra.* Anagrama. Barcelona, 1969. (N. del T.)

discurso de legitimación
(perversión)

El prestigio progresista de la URSS resultó algo mermado por la represión de las sucesivas revueltas de los proletariados del Este. Pero, si es cierto que la revolución que, en 1950, abatió el poder de Chiang Kai-Chek, negó buen número de análisis tradicionales, es verdad también que al núcleo primitivo de revolucionarios profesionales (formados en Moscú) se sumaron, sobre todo a partir de la guerra, cuadros campesinos, millares de estudiantes, pequeñoburgueses arruinados, etc. En este crisol se formó una nueva capa dirigente, igualitarista, homogénea ideológicamente[10] que tendría como infantería a la masa de campesinos. Cuando Chiang Kai-chek partió hacia Formosa, la casi totalidad de los generales y unos diez millones de funcionarios se incorporaron al nuevo estado...

Giap, Ho Chi Minh y el FNL

Giap se debe a Mao, pero importa situarlo en el contexto particular de Vietnam. Recordemos que, desde 1858, esta tierra fue lugar de resistencias populares y que, en 1916, el rey patriota Duy Than participa en la resistencia al sistema colonial. Para apreciar los entresijos de esta lucha hay que releer a Balazs[11], quien afirma que «la filosofía china es ante todo un pensamiento político». Deleuze y Guattari señalan[12]: «Cuando Balazs pregunta: ¿por qué el capitalismo no nació en China en el siglo XIII cuando parecían estar dadas todas las condiciones científicas y técnicas para ello?, la respuesta se halla en el estado que cerraba las minas cuando las reservas de metal se juzgaban suficientes, y mantenía el monopolio del control estrecho del comercio». Algo se tramó en este espacio que, a falta de otros términos, no es preciso denominar como metafísica del estado[13], metafísica fundamental para entender la penetración que allí se efectuó con el nombre de marxismo.

En 1920, Ho Chi Minh se adhiere a la III internacional; pero el tío Ho frenará a sus tropas de guerrilleros que, en 1941, no son más que un puñado en relación con el ejército japonés. A favor de lo que él denomina «las contradicciones del imperialismo», las del

10. *La homogeneidad ideológica de Camboya,* de 1975-1976, hace estremecerse. Toda sexualidad es regida allí por el partido.
11. *La bureaucratie céleste,* NRF.
12. *L'Anti-Oedipe,* Ed. de Minuit.
13. Cf. *Chronique indiscrète des mandarins* de Wou King Tseu y *L'odysée de Lao Ts'am* de Lieou Ngo.

fin de la guerra, es cuando Ho decide que ha llegado el momento de la insurrección. En 1945, el levantamiento de Hanoi le asegura el control de Hué, de Saigón. Pero el orden mundial resulta recreado en Potsdam (julio de 1945) y los británicos ayudarán a las tropas francesas a retomar las ciudades a los revolucionarios.

Se entabla, entonces, una larga batalla que tiene por tema la legitimidad de la soberanía vietnamita; legitimidad muy débil ante la victoria de Mao en Pekín.

Asimismo, Dien Bien Phu resonará cual un trueno. Esta victoria de un pequeño pueblo es la victoria del pueblo. A partir de Dien Bien Phu, esta guerra del pueblo se convierte en guerra ejemplar.

Giap escribe: «Hemos creado esta gran verdad de la historia: un pueblo colonizado, débil, pero unido en la lucha, que se alza para defender con resolución su independencia y la paz, es perfectamente capaz de vencer a las fuerzas agresoras de una potencia imperialista».

Dien Bien Phu toca a la opinión francesa que entiende la inanidad de esta guerra, así como apasiona a Guevara que habría de proponer la creación de «dos, tres, muchos Vietnams». Giap se refiere al capitalismo que produce sus propios sepultureros, pero reexamina asimismo la relación guerra/política. Su lucha remite a lo político, no a la moral. De este modo, el FNL tendrá que aprovechar a las clases medias, y jamás invadirá una ciudad antes de que se haya preparado en ella una base política.

Este largo trabajo es el que otorga originalidad a la lucha de los vietnamitas. Los acuerdos de Ginebra preveían elecciones en julio de 1956, elecciones que debían desembocar en los hechos en la reunificación del país. Se necesitará toda la astucia de Diem, su caza de brujas, pero también los errores de la reforma agraria brutal del Norte para relanzar el conflicto. Es conocida, en demasía, la intervención americana, sus bombardeos masivos que deberían, según el estado mayor, poner a «Vietnam de rodillas en algunas semanas».

Pero, pese a una resistencia heroica y ofensivas victoriosas como la del Tet (1968), el FNL jamás logrará sublevar a la población de Saigón. Durante los últimos años, el FNL abandonará la guerra popular; utilizará grandes unidades blindadas o motorizadas; es ciertamente verdadero que los bombardeos cambiaron la geografía y crearon «numerosas zonas desérticas». Pero cuando el GRP lanza un llamamiento a la sublevación de Saigón, la ciudad

no lo hace. Lo que se produce es, a la vez, una victoria militar y una victoria nordista. La resistencia interior del Sur queda subordinada al aparato exterior...

Fanon: la violencia de la diferencia

Fanon, que es psiquíatra, verifica los estragos, el Hiroshima de los valores provocado por la colonización. No se trata solamente de romper con el colonizador, sino de reconstruir. El contacto con la civilización (la blanca, la única, la de «los hijos de Marx y la Coca-Cola») no implica echar miradas atrás. Los temas del paraíso perdido, los comunismos primitivos, son mistificaciones regresivas. El colonizador dispone del poder civil y militar, pero también del saber y de la enseñanza. Así pues, es de una ruptura brutal de donde Fanon quiere partir en su búsqueda de una autenticidad negativa: «Dejemos a esa Europa que no ha acabado de hablar del hombre cuando lo masacra en todas partes en donde lo encuentra». Fanon no espera, pues, nada de los humanistas europeos, incluso cuando no se oculta la «maldición de la independencia». Piensa en el vacío congoleño cuando escribe: «A veces, el esfuerzo colosal al que son invitados los pueblos subdesarrollados no da los resultados previstos».

Pero Fanon se convierte en el cantor de la espontaneidad de las masas, de la belleza de su violencia terapéutica, liberadora[14], en un mundo cortado en dos por los cuarteles y los puestos de policía. Quiere que retorne la violencia. «La violencia que ha presidido la disposición del mundo colonial, que incansablemente ha fijado el ritmo de la destrucción de las formas sociales indígenas, demolido sin restricción los sistemas de referencia de la economía, los modos de apariencia, de vestido, será reivindicada y asumida por el colonizado en el momento en que, decidiendo escribir la historia en actos, la masa colonizada se precipite sobre las ciudades prohibidas». Aquí, Fanon no está lejos de Bataille, de una transgresión salvadora. Pero también habría que señalar la influencia de Césaire; Césaire, que rompió con el partido comunista en 1956 y que dirá de Fanon: «Tal vez tenía que ser antillano, es decir, tan desprovisto de todo, tan despersonalizado

14. *L'an V de la révolution algérienne: Les damnés de la terre.* Véase en castellano *Condenados de la tierra,* FCE, México. (N. del T.)

para partir con tal ardor a la conquista de sí y de la plenitud».

Fanon describe la violencia, la del colono que hace la historia (la suya) sobre la negación de la historia del colonizado. Esta violencia sólo puede ceder ante una violencia mayor. A la destrucción de su historia, el colonizado sólo puede oponer un presente de lucha. En ella misma es donde la insurrección popular encuentra su legitimación tanto como su justificación táctica.

La violencia revela la inanidad de los humanistas construcciones axiológicas. De hecho, el odio recorre el tejido social; incluso cuando entorperce el internacionalismo abstracto; Fanon verifica: «Nos sentimos asombrados al comprobar que los noafricanos detestaban a los hombres de color... El francés no ama al judío, que no ama al árabe, que no ama al negro».

Comprender, siempre comprender, es también referirse al amo y al esclavo. Fanon —como Mohammed Sahli o Anuar Abdel Malek— está aquí marcado por la lectura que Sartre ofrece de Hegel.

Pero, si en Hegel hay reciprocidad, el amo colonial no tiene en cuenta la conciencia del esclavo: «No exige su reconocimiento, sino su trabajo».

Pero Fanon, político, es también psiquíatra; trabajó en Saint-Alban, con Tosquelles, frecuentó a Oury y La Borde. Así verifica el fracaso de toda la nosografía clásica en una sociedad desquiciada. No se ha insistido suficientemente sobre este aspecto de Fanon, sobre la riqueza de sus análisis que anuncian lo mejor de lo que la antipsiquiatría revelará quince años después. La tripartición real-imaginario-simbólico resulta singularmente desquiciada en lo real de la violencia colonial.



Retomemos simplemente algunos casos analizados por Fanon; helos aquí:

— impotencia en un argelino, consecutiva a la violación de su mujer;

— pulsiones homicidas indiferenciadas en un superviviente de una matanza colectiva;

— psicosis ansiosa grave en grado de despersonalización después del asesinato furioso de una mujer;

— policía europeo deprimido que encuentra en un medio hospitalario a una de sus víctimas, un patriota argelino afectado de estupor;

— asesinato por parte de dos jóvenes argelinos de trece y catorce años de sus camaradas de juego europeos;

— delirio de acusación y de conducta suicida encubierto como «acto terrorista» en un joven argelino de doce años.

Estos casos plantean, desde su mismo enunciado, la inanidad de la semiología ahistórica de la escuela de Argel; Fanon demostrará, a propósito de cada uno de estos casos, que la criminalidad es producida en y por el *socius*.

La criminalidad del argelino, su «impetuosidad», su violencia así como sus crímenes, no son solamente producto de sus «organizaciones nerviosas» (*sic*), sino productos directos de la situación colonial. Fanon analiza y reivindica la fabricación social de los síntomas.

Porque, en el contexto argelino, Fanon tiene que oponerse tanto a los psiquíatras —apolíticos, como es debido— de la escuela de Argel como a los editoriales de *L'Echo d'Alger*. Todos están acordes en afirmar que la guerra que estalla en 1954 no es una guerra de independencia, sino obra de masas criminales más o menos privadas de corteza. Más que embanderarse en la dignidad ofendida de muchos revolucionarios, puritanos, Fanon reivindica lo patológico como una de las formas de la eficacia. Fanon «no explica» sus casos, los hace comprensibles describiendo el entorno; lejos de fabricar un sistema de excusas para este «salvajismo», lo reivindica. El mérito de Fanon consiste en haber desplazado la violencia de la esfera de las relaciones internacionales para localizarla a nivel cotidiano, a nivel microsocial. La herencia colonial de interioridad, de sumisión, sólo será arrancada por una violencia catártica. La violencia desintoxica, es «perdón real». Acto moral, ella rehabilita al colonizado ante sus propios ojos. El esclavo de Hegel fanonizado, producto ahora de la violencia; he ahí su trabajo, su «praxis absoluta».

Fanon exige del militante el acto irrevocable, el que sella el compromiso. Construye entonces un dispositivo de retorno de lo negativo. Muchos lo acusaron de falta de «madurez política», de olvidar la educación política, la organización necesaria de la clase campesina. Estos reproches fueron sistematizados por el comunista vietnamita Ngu Yen Nghe. Si bien es cierto que la posición de Fanon respecto a la espontaneidad se revela frágil, es verdad asimismo que después de haberla ponderado admite la necesidad de «canalizarla». Pero queda el que Fanon jamás planteó el problema del partido, de su organización, de su jerarquía. Si percibe las dificultades, las de los días que seguirán a la independencia, sigue mostrándose vago, incluso cuando reconoce que «a los negros les

ocurre ser más blancos que los blancos, y que la eventualidad de una bandera nacional, la posibilidad de una nación independiente no implican automáticamente que determinadas capas de la población renuncien a sus privilegios o a sus intereses».

Pero el problema del poder sigue estando fuera del pensamiento de Fanon, que permanece prisionero de la fase heroica de la lucha armada. Fanon, como más tarde Guevara, a quien literalmente fascinó, piensa que el partido tradicional es inepto para dirigir la revolución. También niega la separación de lo político y lo militar, así como negará el abismo que se producirá durante la guerra de Argelia entre el gobierno provisional de Túnez y las fuerzas armadas del interior.

Así pues, Fanon ha recorrido todo el espacio cultural, en la búsqueda de la identidad, hasta la extrema violencia. Militante en el seno del FNL, otorga sólo una importancia secundaria al factor araboislámico; y esto corresponde a un propósito deliberado; porque si bien no niega la evidencia del sentido nacional, si bien no cree que los pueblos puedan trascender su identidad nacional, quiere quebrantar la apática confusión entre conciencia nacional y nacionalismo. Percibe el peligro de un retorno —mítico— a la idea de nación negra. Para él, esta noción borra las diferencias, no es más que la copia invertida de las falsificaciones del colonizador. Ponderar la negritud supone ocultar las diferencias de clases, las separaciones, los conflictos; implica también verse, sentirse indiferenciado: «El concepto de negritud en tanto que afirmación incondicional de la cultura africana conduce a un callejón sin salida». Los negros americanos no tienen la misma cultura que los africanos (Cleaver hará, pocos años después, la dolorosa experiencia de esto): «Los negros de Chicago no se parecen a los nigerianos o a los tanganikeses, sino en la exacta medida en que se definen en relación con los blancos». A esto se debe que Fanon se oponga a la negritud tan cara a Senghor. Asimismo, si bien por un tiempo estuvo fascinado por éste, se exige como tarea el salir del gran espejismo negro. Superar este estadio implica dejar de sacralizar el hecho de ser negro.

Actualmente, Fanon resulta molesto. Su violencia terapéutica, que tendría que modificar de manera irreversible el estatuto de la mujer, de los jóvenes, que tendría que desquiciar los dogmas religiosos, perturba todavía a los poderes.

Si bien es cierto que exagera el contenido social revolucionario de las independencias, un libro como *Piel negra y máscara*

blancas desempeñó un papel considerable en la génesis de la lucha de liberación de los Black Panthers. El Cleaver militante se declara fanoniano[15]; lo citará al lado de Malcolm X como «una de las figuras fundadoras del movimiento».

Nkrumah y la unidad africana

Se dice que el Africa negra ha arrancado mal; pero, aquí, es necesario que pensemos el proceso que llevó a creer que, por ejemplo, la planificación permitiría que el continente —sin tener en cuenta condiciones naturales, humanas, jerárquicas— saldría mágicamente del subdesarrollo. En nuestra mitología, los dogoms son hoy reemplazados por los golpes de estado militares. Pero ¿es tan extraño verificar las masacres de Amin Dadá, ese producto directo del colonialismo inglés?[16]

Tenemos que restituir a Africa a un universo delimitado por las potencias coloniales. Africa es, también, tres siglos de trata; ayer todavía existía la prohibición del libre desplazamiento. Ante esta cuadrícula destructora, surgió el tema de la unidad africana, del panafricanismo, un mito proveniente de América. Web Du Bois (1868-1963) desempeñó un gran papel[17]. Pero también Senghor jugó un papel importante en la constitución de la identidad africana.

Senghor exalta los valores tradicionales de Africa. Llega a escribir: «La emoción es negra así como la razón es helena». En su pensamiento, la sociedad africana es colectivista y detenta el secreto de una tercera vía entre capitalismo y marxismo; inventa así el concepto de negritud. Estas nociones habrán de desempeñar un papel importante en la resistencia ideológica africana. Porque Africa en nada es comparable con Asia. En Asia, la colonización se arrojó sobre culturas, sobre estados tradicionales. El caso de Africa es totalmente otro. Porque el conjunto de los antiguos marcos se vio reducido a polvo. Habrá que esperar a Nkrumah para hallar a alguien que tenga la ambición de dotar a su partido y a Africa de una concepción filosófica y política coherente, que no se conforme ya con una mítica «filosofía africana». Al contrario

15. *Soul on ice.*
16. Cf. *New York Review of books,* 1976.
17. Cf. Daniel Guerin: *Oû va le peuple américain?,* Julliard.

de Senghor, cuyos temas de la negritud se mezclan con las humaredas de Gobineau y de Teilhard de Chardin, Nkrumah se refiere explícitamente al marxismo. Senghor es para él «nada más que un universitario áfricano elegido por el colonialismo para convertirse en el servidor esclarecido de la administración colonial, siempre dispuesto a aceptar algunas teorías del universalismo con tal de que se las exprese en términos vagos y floridos». Nkrumah[18] se inspira en Lenin, más precisamente en *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo.* Exiliado en Inglaterra, en los Estados Unidos, Nkrumah tiene la posibilidad de escapar a la vulgata zdanovista que —por entonces— se consideraba como marxismo en Francia.

Así pues, Nkrumah procura despejar las contradicciones económicas inherentes al sistema colonial. Sin nunca caer en un subjetivismo moralizante, analiza los mecanismos del interés imperialista. No se trata de partir de presupuestos éticos, sino de contradicciones económicas. El que la dominación se llame mandato, asociación o participación, poco importa. Se trata de designar al enemigo, de anticiparse a las tácticas del adversario, comprendidas esas concesiones humanitarias en forma de asociación o de gobierno mixto. Su texto de 1947 rechaza toda solución intermedia entre dependencia e interdependencia. Renunciando al sueño de unidad africana, propone la implantación de organizaciones políticas nacionalistas comunes en el Africa occidental.

Vuelto a Ghana en 1947, Nkrumah se convierte en secretario general de la Convención unida de la Gold Coast. Preso tras la organización de una huelga general, andará rondando luego en los gobiernos mixtos, aquellos mismos que había denunciado en *Towards colonial Freedom.* En 1953 es cuando se hallará una formulación de independencia claramente expresada. Es la de Majhemut Diop: «La única salida: la independencia total (...). La única vía: un amplio movimiento de unión antimperialista (...). La asimilación es a la vez utópica y no deseable, porque el deseo de independencia es el único denominador común actual entre los adeptos de todas las doctrinas, de todas las ideologías, de todas las religiones africanas. El mismo apela únicamente al deseo de cada individuo de vivir libre; se trata, simplemente de querer la independencia de Africa y de trabajar por ella»[19]. Recordemos que

18. *Vers l'indépendance coloniale,* 1947.
19. *Présence africaine.*

enfrente se predica cínicamente la interdependencia de los pueblos, ese antecesor del neocolonialismo. En suma, para los estudiantes africanos, la independencia debe ser conquistada. Al colonialismo que declara: «No sabéis fabricar una aguja y habláis de independencia», hay que responderle. Así se encontrará distintas respuestas entre los dirigentes políticos. Seku Turé predicará la independencia. Pero, no queriendo quebrar los lazos con la metrópoli, reclamará una igualdad muy imprecisa...

Después de la independencia, en 1957, la acción y el pensamiento de Krumah, sus «rodeos tácticos», van a confundirse con los del continente. Abandonando el rigor del análisis de la explotación económica, Nkrumah se hace más vago, más «ideológico». Pero a partir de la independencia de Ghana y de Guinea, la liberación habrá de plantearse en otros términos. Accra es sede de una conferencia de los pueblos africanos a la que asiste Lumumba.

En efecto, el Congo recién despierta a la vida política. Pero hay un vacío congoleño que no se puede colmar respondiéndosele al rey de los belgas: «Nunca olvidaremos que ayer nos ahorcabais alto y corto». La solidaridad africana es la que impulsa a Lumumba a intentar la experiencia de la independencia, sin cuadros técnicos, sin cuadros políticos, sin organización nacional. La independencia congoleña realiza la paradoja de un poder vacío, vacante. Durante un tiempo, el Congo deja de existir en tanto que unidad política (los belgas, apostando por la eternidad de su dominación, no habían formado más que una sumaria capa administrativa). El movimiento congoleño no representa más que a algunos centenares de personas e, inmediatamente, reaparecen las antiguas separaciones tribales. No puede hablarse aquí de escisión entre masa y organización. El asunto es más grave: no ocurre nada, y en el momento de la independencia las organizaciones se hallan en la pura ilusión del poder. La vieja fuerza pública se había identificado a tal punto con los colonos que el soldado congoleño se conduce, también él, como un gángster en uniforme. Formalmente, todo está resuelto para la independencia; Lumumba está en el gobierno, Kasawubu en la presidencia, los diputados en sus bancas. Pero esta maquinaria, que copia a la perfección los modelos occidentales, gira en el vacío. El mundo entero escucha los discursos de Lumumba, pero en Leopoldville nadie se desplaza para escucharle. El Congo, independiente, pero sin relevo, plantea a todos la cuestión de la independencia.

Sin embargo, el panafricanismo va a manifestarse vivo durante la guerra de Argelia. En efecto, una victoria francesa habría acabado con las esperanzas del movimiento africano. Nkrumah sigue pregonando la unidad africana[20]. Apoyándose en las constituciones rusa y americana, propone a Africa un gobierno central. Insistiendo en la arbitrariedad del mapa heredado, Nkrumah quiere oponer la unidad a los conflictos interafricanos «teledirigidos por el imperialismo». Afirma que «resulta imposible salir del subdesarrollo en el marco de estados que no disponen, en su mayoría, de población suficiente tanto desde el punto de vista del mercado como de la mano de obra». Pero, ¿cómo trasladar a los hechos estas perspectivas exaltantes? El Africa contemporánea todavía no ha respondido.

Guevara: «dos, tres nuevos Vietnams»

Guevara jugó, y juega todavía, un papel de icono; pero sus *posters* no deben ocultar su pensamiento. «Hay que tener en cuenta —escribe— el hecho de que el imperialismo es un sistema mundial, el estadio supremo del capitalismo y que hay que batirlo en un gran enfrentamiento mundial». Guevara participa del entusiasmo de Dien Bien Phu, de la victoria de Sierra Maestra, de la del FLN argelino; no menciona ni analiza el caso de los huks filipinos, la derrota malaya. Su teoría del *foco* participa de tres ejes:

1. Los guerrilleros pueden vencer al ejército regular.
2. La guerrilla tiene al campo por terreno.
3. El foco insurreccional puede crear las condiciones del desencadenamiento de la lucha.

La tercera tesis es nueva. Es sabido que Guevara quiere crear «dos, tres nuevos Vietnams». A esto se debe que, utilizando este modelo, no tome partido en el conflicto chinosoviético. Sin embargo, en 1965, en su discurso de Argel, Guevara critica la política comercial soviética respecto del Tercer Mundo. «Cómo puede denominarse *beneficio mutuo* la verdad de los precios del mercado mundial, de productos brutos que cuestan a los países subdesarrollados esfuerzos y sufrimientos ilimitados y la adquisi-

20. *Africa must unite.*

ción a precios de mercado mundial de maquinarias producidas en las grandes fábricas automatizadas que existen actualmente»[21]. Pero Guevara es, en un sentido, heredero de Bolívar, y considera que la cordillera de los Andes debe convertirse en la Sierra Maestra del continente americano. Los continentes tienen sus particularidades; su lengua, sus costumbres, su religión son factores de unidad; además, estos factores serán fortalecidos por el papel internacional del imperialismo americano.

Pero el *foco* es, también, la rehabilitación de la subjetividad. Tiene que fabricar la «maduración de la conciencia popular». A diferencia de Mao, Guevara minimiza el papel del partido de vanguardia; para él, lo político y lo militar forman un todo orgánico. El proyecto de Guevara se inscribe en la perspectiva de un humanismo revolucionario. El propio Guevara es el que quiere liberar de la sumisión política y de la tiranía del dinero[22].

Ministro, prefiere estimulantes ideológicos a estimulantes financieros; guerrillero, sigue privilegiando aquéllos.

Si hoy resulta demasiado fácil, agitando las lechuzas de Minerva, criticar los errores del Che, hay que interrogarse, sin embargo, sobre su aventura boliviana. Un hecho se impone cuando se lee a Guevara: la fascinación de su propia muerte. También aquí, sin querer hacer malabarismos demasiado fáciles con Tánatos, es apabullante verle predecir: «Para que otros hombres se levanten para entonar cantos fúnebres en la crepitación de las metralletas y nuevos gritos de guerra y de victoria». Este grito se revela como trágicamente profético[23], y únicamente su muerte lo hizo entrar en la sociedad boliviana. Debray[24] observa que, en Bolivia, el centro de la vida económica nacional no se sitúa en el campo. En suma, el cerco de las ciudades a partir del campo no tenía sentido; esto, el Che lo sabía, por lo que su proyecto sólo tiene sentido a escala de una estrategia continental[25]. Se trataba de crear un poder popular apoyado por una fuerza militar autónoma. A diferencia de las corrientes que pretenden apoderarse primero del poder de estado para luego invertirlo, el Che quería comenzar por la construcción efectiva de un poder popular. Guevara es, también aquí, heredero de ese continente conquistado por un puñado (Pizarro, Cortés), y luego liberado por otro puñado (Bolívar, San Martín). Pero ¿cómo liberar a las masas, cuando ellas faltan físicamente? Debray señala[26] que «en dos semanas de marcha por la selva, la columna del Che encuentra en total a una familia campesina, y por añadidura, la de quien no deja de ser importante: Rojas, quien delató a toda la retaguardia». Entre el Che de Sierra Maestra y el Che de Ñancahuazú hay una diferencia fundamental. En el primer caso, el desembarco se efectuó en una isla en la que una red nacional compuesta por colaboradores, por cómplices, por enlaces multiplicaba la fuerza real de la organización castrista. Otra diferencia fundamental cambia la perspectiva. Los castristas no invocaban para nada el socialismo o la revolución y, si bien sin un total *laisser faire,* los Estados Unidos no intervinieron brutalmente. En el otro caso, la columna de Guevara se encontró aislada, atacada por los rángers, perdió la iniciativa. Lo que el Che había pensado como zona de entrenamiento se transformó —sin saberlo él— en trágico teatro de operaciones...

21. Citado en *Les marxistes et la politique,* Thémis, PUF. Véase *Los marxistas y la política,* 3 tomos. Taurus. Madrid, 1977. (N. del T.)

22. *La banque le crédit et le socialisme. Oeuvres complètes,* t. IV. Véanse *Obras escogidas.* Fundamentos, Madrid, 1976. (N. del T.)

23. En *La revolución cubana,* Fidel Castro escribe: «Che era un soldado insuperable, pero tenía un talón de Aquiles, su excesiva agresividad, su absoluto desprecio del peligro». Véanse las *Obras escogidas.* Fundamentos. Madrid, 1976. (N. del T.)

24. *La critique des armes,* Seuil. Véase *La crítica de las armas.* Siglo XXI, Madrid, 1975. (N. del T.)

Fin de la euforia tercermundista

Si se quiere ser político, y por tanto práctico, el entusiasmo pasado debe ser sustituido por el análisis del presente. Las liberaciones han modificado los mapas, pero las pequeñoburguesías nacionalistas o las burocracias que sucedieron al poder colonial perjudican el gran sueño de emancipación socialista. En todas partes, Occidente se había aliado a las capas dominantes nativas, a los dueños de la tierra; en todas partes, los campesinos fueron arrojados al mercado mundial. Occidente había conducido, parcialmente, a las economías precedentes al estadio capitalista. Pero el marco de desarrollo se había revelado limitado, tanto como des-

25. Varlin estudia, en *Heródote,* n. 5, la falta de análisis geográficos así como los errores de escala del Che.

26. *La critique des armes.*

igual. Nada impedía, en tanto que derecho, que Francia desarrollase a Argelia; no lo hizo. El modelo «socialista» se impuso como ideología de la liberación. Mezcla de reformas agrarias, de estatización de la industria y del comercio y de planificación, el mismo fascina a los dirigentes nativos. Y permite —al menos idealmente— la autocreación del capital «mediante la explotación del trabajo» tanto como por las inversiones del estado. China, y la URSS, fueron los polos de esas esperanzas partidarias del estatismo, planificadoras (lo que Maxime Rodinson denominó «ese stalinismo de los subdesarrollados»). Pero si bien este modelo permite satisfacer a una parte de los cuadros, las demasiado famosas élites, no tiene mucho que ver con una emancipación real de las masas. El modelo de burocracia política que se forja en el curso de la lucha, que se apropia de la adhesión de las masas, se transforma después de la conquista de la independencia en burocracia politicoeconómica. Eficaces en la liquidación de la dominación colonial, los partidos sólo han borrado con goma el antagonismo de las clases, y han hecho lo propio con la cuestión del neocolonialismo, en suma, con la cuestión del poder. Si, actualmente, todavía un 70% de la población del globo vive del 22% de la renta mundial, el Tercer Mundo no es más que una zona secundaria en la inversión de los capitales. Además, el Tercer Mundo no existe; este seudoconcepto no abarca nada. La India no tiene gran cosa en común con Uganda... Más aún, los análisis en términos de saqueo provenientes de Rosa Luxemburgo exigen ser revisados[27] (los Estados Unidos se desarrollan al menos tanto sobre sí mismos como sobre este saqueo). Tibor Mende calculó que «la ayuda alcanza, de hecho, al 0,2 del PNB de los países subdesarrollados» (los economistas liberales la cifran en 0,7%). En suma, en todas partes la historia le da la razón a Hegel, que la describía como «el valle de las osamentas».

El estado, siempre el estado

Para Hegel, la humanidad se liberó de la servidumbre mediante la servidumbre. La historia universal no es el lugar de la felicidad. Por ejemplo, ¿qué es Africa para Hegel? —Es el «continente de la infancia, de la inmediación». Está fuera de la historia

27. En la medida en que, insistiendo en los factores externos, ellos tienden a minimizar los factores internos.

propiamente dicha. ¿Hegel no tiene razón, trágicamente? Pero de Hegel nos importa el sentido con que entiende la emergencia del estado. ¿Qué es el estado? Es la mediación más general, la que abarca a todas las otras, ciudades/campo, agricultura/industria, saber/producción. Pero no se construye/constituye sino sobre/con la sociedad civil. Sigamos los *Principios de la filosofía del derecho*. «La sociedad civil (que cruelmente falta en el Tercer Mundo) implica que cada persona particular se halle en relación con la particularidad análoga de otro, de manera que cada uno se afirme y se satisfaga por medio del otro y, al mismo tiempo, esté obligado a representarse la forma de la universalidad. El objetivo egoísta fundamenta, pues, un sistema de dependencia recíproca en el seno de la sociedad civil». Es lo que nosotros llamamos economía. Producción, distribución y consumo de bienes constituyen un sistema; pero este sistema es contradictorio, antagónico; así, la corporación es relativamente independiente del estado. Signo de salud; estas contradicciones, estas luchas son necesarias; si eliminadas, el estado se vuelve totalitario, monstruo frío. Porque estas oposiciones, lejos de negarse, se refuerzan. Su desaparición entrañaría la regresión al magna indiferenciado, a la barbarie de lo uno. Así pues, Hegel piensa el estado como una presencia que recuerda las racionalidades difusas. Pero, para él, es el fruto de la razón que ha conseguido la madurez. Según Hegel, el estado se encuentra en el fin, es causa final. Se advierte toda la distancia de este pensamiento con las caricaturas de tiranía administrativa que realizan la mayoría de las burocracias, incapaces hasta de alcanzar la acumulación primitiva. Esta comprobación resulta amarga. Por un lado, el desarrollo colonial creó un mercado mundial sembrando al mismo tiempo la servidumbre y la idea de autonomía; Occidente fabricó la dominación más brutal, así como su discusión más radical. Pero esto que denominamos crisis de valores, de identidades, de religiones, de sexos, no se hubiese producido sin las luchas de liberación, sin su retorno al seno del Occidente más desarrollado. Cleaver, Angela Davis, la *New Left* americana, las huidas nómadas nacieron de esas luchas. Pero el «tercermundismo» se basaba en un trastocamiento simple. De la miseria y de la humillación deberían surgir regímenes revolucionarios. Esta sobrestimación de los deseos y de las posibilidades de las masas por parte de los intelectuales occidentales es lo que hoy tenemos que tomar en cuenta. Porque jóvenes topos, todavía desconocidos, todavía invisibles, roen, todavía...

Simple inversión ⇒ mirada ingenua. ajena a las estrategias del poder. Otro discurso

François Maspéro desempeñó y desempeña aún un papel considerable en la edición de textos del Tercer Mundo. Señalemos igualmente la colección «Histoire inmédiate» dirigida por Jean Lacouture (Seuil).

Algunos títulos:

Benot, Y.: *Indépendances africaines,* Maspéro.
Chaliand, G.: *Mythes révolutionnaires du tiers monde,* Seuil.
Gendzier: *Fanon,* Seuil.
Giap: *Guerre du peuple, armée du peuple,* tr. fr., Maspéro.
Guevara: *Oeuvres,* tr. fr., Maspéro.
Hegel: *La raison dans l'histoire,* tr. fr., UGE.
— *Principes de la philosophie du droit,* tr. fr., Idées, NRF.
Jalée, P.: *Le pillage du tiers monde,* Maspéro. Ver en castellano *Tercer mundo en cifras.* Fundamentos. Madrid, 1972 (N. del T.).
Jomo Kenyatta: *Au pied du mont Kenya,* tr. fr., Maspéro.
Lacouture, J. y S.: *Viêt-nam, voyage à travers une victoire,* Seuil. Véase de J. Lacouture: *Vietnam, entre dos paces.* Tecnos. 1966. (N. del T.).
Mao: *La guerre révolutionnaire,* tr. fr. UGE. Ver en castellano *Guerra revolucionaria.* Grijalbo. Barcelona, 1974.

3

IDEOLOGIA Y REBELION

por André Glucksmann

La prueba de la existencia de las rebeliones es ofrecida por las rebeliones; ella no es «ideológica», sea el que fuere el sentido que se le dé al término ideología: ilusión pre, cripto, anticientífica, o incluso mito, religión, actividad simbólica, etcétera.

Las rebeliones contemporáneas existen pese a las ideologías modernas que tienden a «superarlas» de diferentes maneras, pacíficas o violentas, en nombre del progreso técnico, de la expansión económico-cultural o de la revolución internacional y final. Todas las ideologías dominantes en el siglo XX (marxismos, liberalismos, etc.) enseñan que el tiempo de las rebeliones ha pasado. Toda la historia del siglo XX está tejida de rebeliones inesperadas por los poderes instalados (sublevaciones anticoloniales, resistencias antifascistas, insurrecciones «antisoviéticas» de las poblaciones del Este). Lo esencial de las estrategias gubernamentales consiste en reprimir y manipular las posibilidades de rebelión que se incuban en la sociedad contemporánea.

Surgen de los pasos previstos en los programas de restablecimiento del orden: campesinos «bárbaros» de las colonias y protectorados «subdesarrollados» o bien «marginales» (estudiantes, pequeños comerciantes, campesinos) de las sociedades llamadas «punta». Marginales las más de las veces —provienen de las zonas de sombra que el poder central no controla de ningún modo, marginales pues en relación con las técnicas de dominación—, los rebeldes, distintos en esto del terrorismo individual o de pequeños grupos, no son minoritarios: su fuerza reside en que se constituyen, en el campo, así como en las calles de las ciudades modernas, en «movimientos de masas». En los territorios y capas sociales a que entusiasma, una rebelión se vuelve necesariamente mayoritaria —es preciso que, en su medio, los rebeldes se encuentren como «peces en el agua»—, afirman los teóricos chinos y vietnamitas de la guerra popular.

Sin estado, pero oponiéndose a un estado, sin policía, pero enfrentados con múltiples policías, sin instituciones pero cuadriculados por las instituciones adversas, si los rebeldes no ganan, o pierden, la complicidad más o menos tácita de una población, la rebelión está condenada a la desaparición. La técnica contrafuego de los poderes instituidos consiste, simétricamente, en minimizar la rebelión hasta la extinción del fuego. Propósito de la rebelión, así como de la contrarrebelión, es *ganar a la mayoría*. Ciertamente, golpe a golpe. O, por supuesto, por la virtud psicológica o militar de los medios militares. Pero esto no es suficiente, hay que duplicar el ejército del fusil mediante otro más: «el ejército de la pluma» (Mao). De un lado y de otro, panfletos, discursos, radios, profecías, libelos, tratados, libros, el Libro de los libros se valorizan como aquello sin lo cual no se gana a la mayoría. Ideología *y* rebelión: la conjunción «y» se revela como estratégica, contribuye a decidir el destino de la rebelión y el de la contrarrebelión.

Rebelión e ideología suman dos

Rebeliones de esclavos y guerras anticoloniales desgarran durante mucho tiempo al imperio romano. Si la «guerra de los judíos» adquirió en esta larga historia una importancia mayor de lo que correspondía a su extensión geográfica y militar, ello se debió a que un ejército de la pluma se sumó a las rebeliones

tradicionales en todo el imperio: «Las particularidades de la religión judía, el hecho de que el mesianismo sea asumido a la vez por los campesinos y los escribas... es lo que otorga a lo que ocurre en Palestina una excepcional originalidad»[28].

La invención de la imprenta, la traducción de la Biblia a lengua vulgar produjeron efectos análogos en las rebeliones populares de fines del renacimiento. Pequeños abogados de los centros urbanos convertidos en oradores de los clubes revolucionarios o ministros, pequeños curas rurales redactaban los libros de quejas más radicales, y terminaron propagando la insurrección vendeana: el ejército de la pluma se dividió durante la revolución francesa. Presentándose como teóricos, aportando desde el exterior al proletariado la ciencia de la revolución (Lenin), se trata nuevamente de ese antiguo oficio de escribas que de hecho ejercerán los marxistas del siglo XX. Esto explica, a la vez, la rapidez de los cambios de opinión contra aquellos «al servicio» de quienes se escribe, así como la multiplicidad de las «interpretaciones científicas» de los llegados al poder.

Ver al ejército de la pluma como el factor ideológico presente en toda revolución —y al ejército del fusil como su fuerza material— lleva al riesgo de introducir un corte demasiado moderno. La separación de lo material y lo moral, de la base y la superestructura, de la pluma y el fusil es en sí misma producida por las sociedades circundantes: capitalistas, socialistas, racionales o disciplinarias. Dudosa ya en su pertinencia actual, la distinción entre lo material y lo moral se vuelve propiamente anacrónica cuando se trata de rebeliones pasadas. Ejércitos de la pluma y ejércitos del fusil no permiten que se los separe tajantemente cuando el propio ejército carece aún de ese orden disciplinario que define al soldado por su visibilidad en un espacio dominado por el ojo del jefe[29]. Los ejércitos modernos no deben ser considerados como componentes de rebeliones cuando han nacido para sofocarlas.

Más que interrogarse sobre las relaciones entre el fusil y la pluma —lo que, indudablemente, los separa desde un principio—, conviene interrogarse si las rebeliones «ideológicas» piensan de la misma manera en que se arman. Las rebeliones, estratégicamente,

28. P. Vidal-Naquet; prefacio a *La guerre des Juifs*, de Flavio Josefo, tr. fr., París, 1977, pág. 88.
29. Cf. Michel Foucault: *Surveiller et punir*, NRF, 1975.

son defensivas, es decir, *no conquistadoras*. Sus tácticas pueden ser activas o pasivas, de ataque o de retirada, ofensivas o defensivas, según el grado de las circunstancias. Pero su estrategia y planes de guerra son esencialmente defensivos, por lo que las rebeliones son de independencia o de emancipación, pero no de conquista. El rebelde, o bien lucha en su terreno con «sus» masas, o bien pierde. O bien se convierte en conquistador y la rebelión pasa a ser agresión o guerra imperial.

Aunque apunten a derrocar un poder, las rebeliones entablan una guerra defensiva. La paradoja no es más que aparente si se tiene en cuenta la necesidad de ganar a la mayoría en que se halla una rebelión que quiera ser victoriosa; ella debe mostrar al poder adverso como minoritario, arbitrario, en algo ajeno que ocupa un territorio rebelde. La guerra de defensa no es lo inversamente simétrico de una guerra ofensiva. Por el contrario: la originalidad y la supremacía de las guerras defensivas entabladas por los pueblos en rebelión han conformado el mapa de Europa y del mundo. Los suizos, mediante su rebelión nacional y popular, a la vez burguesa y campesina, renovaron la estrategia militar a fines del medievo. Maquiavelo, en su opinión, mostraba que «el dinero no es el nervio de la guerra, aunque esto sea la opinión general»; por el contrario, la *virtú* hace que un pueblo resista o no a un invasor. Esta superioridad del combatiente que lucha en su tierra, por sus hogares, en el seno de su pueblo, *pro aris et focis,* vuelve a hallarse en las guerras anticoloniales. En su defensa, los rebeldes utilizan las ventajas del tiempo y el espacio; dadas las circunstancias, ellos pueden «abandonar las ciudades y cercarlas por el campo» (Mao Tse-tung), desgastar al adversario negándose a lanzarse a una batalla decisiva; finalmente, y en última instancia, resistir.

Si las guerras de los rebeldes no se parecen a las guerras de los opresores, ¿qué ocurre con las «ideologías»? Aquí, el paisaje parecería mucho más simétrico. En un principio, un pequeño núcleo de rebeldes se opone a un pequeño puñado de gobernantes (cuando la mayoría decide rebelarse, los gobernantes terminan de gobernar). Entre los dos estados mayores se encuentra la gran masa, a la que se procura disputar a golpes de proclamas, promesas, amenazas y diferentes programas de educación o de acción psicológica. ¿Estadio del espejo entre dos cuarteles generales ideológicos? La ideología de la rebelión, ¿resultará tan conquistadora e invasora como la de sus adversarios?

Todo ocurre como si los rebeldes debiesen entablar guerras defensivas estratégicamente, pero, por necesidad, ofensivas ideológicamente. A favor o en contra, la gran mayoría de los teóricos actuales así lo afirma. Una rebelión de masas compensaría su debilidad material con su fanatismo moral y su milenarismo profético: el débil sólo se rebela si puede ganarlo todo. ¡Ciertamente! ¿Ganarlo todo o salvarlo todo?

Salvarlo todo: fanatismo a la antigua. Se parte a la cruzada para quemar a los herejes. Las rebeliones sociales o nacionales no escapan a la regla: violencia, violaciones, destrucción de la cultura de los dominantes y de los propios dominantes constituyen afirmaciones de una cultura oprimida que pretende jugárselo el todo por el todo; mataría para afirmarse como viva y, para escapar al genocidio, soñará con dominar a su dominante, es decir, para ella, la tierra entera. ¿Qué pueblo no se siente elegido, en su mitológica genealogía? La rebelión que apunta a salvar su cultura debe, supuestamente, realizar sus promesas. «Dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de trabajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno, y le servirán y obedecerán todos los señoríos», canta Daniel (7:27) poco antes de la guerra de los judíos contra Roma.

Ganarlo todo:fanatismo moderno. Los mesías tradicionales usan el subterfugio de otro mundo, invocan a potencias simbólicas que, a su turno, la rebelión despierta, protege, arma, pero no crea. Por el contrario, ejércitos de la pluma y ejércitos del fusil parecen en lo sucesivo lanzados a recorrer las vírgenes campiñas: ni más allá, ni más acá, nada más que un futuro que se decide ahora y aquí: «China es una página en blanco», afirma Mao Tse-tung al iniciar la Larga Marcha. La rebelión moderna pasa por el hecho de romper no sólo con el opresor, sino con todo el pasado indistintamente mezclado consigo, ella barre al antiguo régimen y vuelve a partir de cero. Si no en los hechos, al menos en las cabezas, en función del modelo muy dominante fabricado a partir de la revolución francesa. La rebelión es ese momento supuestamente inicial, siempre recomenzado, en el que «todo es posible» (Michelet).

El mesianismo moderno se plantea la misión de radicalizar las rebeliones. Y las inscribe en nuevos decorados; no se trata ya de salvar, sino de ganar, no de defender a un pueblo, sus medios de comunicación materiales y culturales, sino de crear un hombre nuevo, de forjar la cultura del porvenir, de romper de una vez por

todas con el pasado, «prehistoria de la humanidad» (Marx), de proceder al «despegue» (los expertos americanos dicen *take off*), de arrasar las «antiguallas» (viejas ideas, viejas culturas, etc., según Mao).

Los cinco últimos siglos de la historia europea y luego mundial fueron, debido a esto, los de la secularización de las rebeliones *al mismo tiempo* que del desencanto, la burocratización, la comercialización del mundo. A partir del puritanismo protestante, la ideología hace que las rebeliones produzcan las estructuras elementales de la sociedad moderna, designada como «capitalista» por Marx: un trabajador «libre» se encuentra como flotando y sin ligazones ante un poder libre de explotarlo. La rebelión radicalizada a la moderna se convierte en revolución. Para organizar el nuevo mundo, el estado obliga a los campesinos a transformarse en «pordioseros sin hogar ni lugar» (caso clásico de Inglaterra) o en «proletarios libres» (caso de los países autoproclamados socialistas).

El estado y la economía moderna necesitan «liquidar al viejo mundo» para instalar sus relaciones de poderes y de explotaciones, y luego quebrar a éstas, ya viejas, para reajustarlas; se llama revolución a estas rupturas. Cuando la ideología moderna se apropia de las rebeliones, las incluye en una revolución presentada cada vez como científica, radical y final. En nombre de la revolución, apenas llegado al poder, Lenin proclama en enero de 1918 su voluntad de «limpiar la tierra rusa de todos los insectos perjudiciales», entendiéndose por éstos a todos los que mantienen alguna independencia respecto del poder instalado, poetas, vagabundos, popes, pequeños campesinos (el 90% de la población rusa de entonces), pequeños comerciantes y artesanos, obreros indisciplinados... ¡El poder al pueblo rebelde! decían las rebeliones de antaño, sin jamás definir, de ningún modo, lo que ellas entendían por pueblo en el poder. Inscritas como estaban en una cultura y un tejido social que lo definían de por sí. De esta manera, todas ellas parecen haber flaqueado ante una mirada moderna; no reiniciaron el mundo desde cero. Por el contrario, la revolución científica se otorga todo poder sobre el pasado para tomarlo sobre el porvenir y termina afirmando: todo poder al poder.

La noción de ideología es de creación reciente y aparece, como por azar, después de la revolución de 1789. Antes de que se piense a la pluma como un «arma», al ejército de la pluma como un ejército y a la ideología como un medio (bueno o

malo) de reconstruir (científicamente) el mundo a partir de nada, ¿qué era ella? Si no se quiere ceder a la ilusión retrospectiva habrá que tomar a la ideología como un sentido muy amplio que escapa a las tareas (buenas o malas) que se asigna a las ideologías modernas. De este modo, dice Dumézil: «La función de la clase particular de leyendas que constituyen los mitos consiste, en efecto, en expresar dramáticamente la ideología con que vive la sociedad, en mantener ante su conciencia no sólo los valores que ella reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismas, los elementos, los nexos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, en justificar, por último, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría»[30]. En este caso, ideología y rebelión hacen dos. Están ligadas: la rebelión invocará la ideología del pueblo al que defiende; a su manera, la ideología puede relatar sus rebeliones. Pero ellas no tienen el mismo punto de partida: en la ideología en sentido amplio una colectividad se dirige a sí misma, en la rebelión se dirige a sus enemigos. La ideología de la mitología propone soluciones a las contradicciones «en el seno del pueblo»; la rebelión es un medio de resolver una contradicción belicosa entre el pueblo y lo que no lo es. Entre ambos festejos, jaleos y carnavales hacen las veces de puente.

Por el contrario, las ideologías modernas pretenden inscribir su ley en la página blanca de un porvenir virgen de todo pasado con pueblos libres de cualquier tradición. Las rebeliones, convertidas entonces en revolución por gracia de la ideología, tienen el mismo punto de partida que la ideología convertida en ciencia, por ser ciencia de la revolución: ambas la buscan en esta ruptura con el pasado que parecería hacerlo «todo posible».

El terrorismo ideológico en la rebelión moderna

Todas las rebeliones de los tiempos pasados fracasaron. ¿Ante qué? Ante la toma del poder. Fracaso de los campesinos alemanes en la época de Lutero (Engels). Fracaso de los comuneros parisinos lanzados al asalto del cielo (Marx). No tomaron, y todavía menos mantuvieron, el poder. ¿No se fijaban ese objetivo? ¡Confe-

30. *Heur et malheur du guerrier*.

sión de un doble fracaso! Su rebelión no fue una revolución lograda y su ideología era confusa.

Este aparente fracaso (para todos los espíritus modernos, no solamente los marxistas) constituye un enigma: las rebeliones no plantean de buenas a primeras la cuestión del poder, simplemente defienden la manera adecuada mediante la cual una colectividad resuelve este problema en otra parte —mitológica, estructural, más o menos inconscientemente, incluso democráticamente. Uno se rebela para poder plantear la cuestión del poder, no para resolverla. Otorgarse los medios de la cuestión no revierte en imponer una respuesta.

Pan, paz, tierra, libertad: las exigencias que agitan a los campesinos-soldados rusos de 1917 desquician un poder, el poder zarista, pero no resuelven *la* cuestión del poder. La ideología moderna se halla entonces dispuesta a interrogar a la rebelión («sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario», según Lenin). Ella pregunta: ¿qué quieres? —y he ahí la cuestión de la revolución. ¿Qué propones?— y he ahí la cuestión del estado. La revolución lo cambia todo y el estado lo organiza todo.

Cada rebelión extrae su fuerza de ganar a la mayoría. Al ampliarse la mayoría que hay que ganar, se domina a la rebelión en nombre de los rebeldes. Los vendeanos son mayoritarios en Vandea, minoritarios en Francia; su rebelión comprendida en el marco de la revolución francesa es reprimida como federalismo, y luego como contrarrevolución. Esta operación de «ampliación del blanco» no concierne simplemente al territorio, sino también a los objetivos de la rebelión: el campesino que ha derrocado al zar para conquistar la tierra que trabaja se convierte rápidamente en contrarrevolucionario a los ojos de quien instaura una sociedad sin clases, sin desigualdad ninguna, y por tanto sin propiedad. El proletario que defiende el derecho de huelga, la limitación conquistada del tiempo de trabajo, etc., se convierte rápidamente en «economicista», pequeñoburgués cuando se le llama a «luchar contra el egoísmo», ya sea porque la patria está en peligro, ya porque la lucha es final y debe aceptar perderlo todo para poder ejercer el poder sobre todo. Las rebeliones resultan refrenadas, reprimidas, dado el caso masacradas, en nombre... de los intereses generales de la rebelión, convertida en revolución.

Los rebeldes lo quieren todo: primera y última palabra de las ideologías modernas. Valores, ideales, nexos, equilibrios, tensiones, todo eso por lo cual una colectividad se regula y se decide, lo

que Dumézil designa en bloque como «ideología» en las sociedades antiguas, toda esa vida colectiva debe de ser redefinida nuevamente. La rebelión moderna será radical, pero apenas se encuentra investida con ese poder de la tabla rasa cuando éste se le escapa: el blanco está situado tan alto que queda fuera de alcance de una rebelión ordinaria; se necesita a un gigante del pensamiento para lanzar la flecha; es necesario que los rebeldes se dejen guiar por aquellos que poseen las ciencia de la revolución. Radicalizar la rebelión y convertirla en un objeto de ciencia es como ¡dar dos al precio de uno!

Puede preguntarse: ¿cuál es la rebelión que no pretenda ganar un mundo? Esta promesa, ¿no debería ser puesta a cuenta del milenarismo espontáneo de las múltiples, exacerbada dado el caso por el mesianismo de una élite demagógica? A esta visión demasiado general le falta una distinción esencial; el mundo que ganar, al que toda rebelión se refiere, es propuesto de manera totalmente específica a los modernos no al lado, más allá o más acá, sino únicamente en el objetivo de la rebelión. «La revolución llega hasta el fondo de las cosas» (Marx).

Las rebeliones plantean su mundo que ganar como ya ahí, en la vida de una colectividad rebelde ante «el ocupante» (así esta ocupación sea social —la cacería del señor, el patrono que hace *lock-out*— o étnica). No ocurre que sean conservadores, porque la dinámica de las rebeliones transforma a los rebeldes y regenera a la colectividad. Pero la rebelión no se fija como tarea definirlo «todo» de nuevo; ella está en su mundo que ganar como pez en el agua. Salvo cuando se la afirma como revolución, acto de absoluto nacimiento, alumbramiento violento.

Entre las rebeliones y la moderna revolución que forja una sociedad y un hombre nuevo, una «ciencia» asegura el paso, se apodera de la rebelión y la catapulta hacia las altas esferas de los re-creadores del mundo.La ciencia de la revolución es el comienzo de la sabiduría moderna y de la ciencia de las sociedades. No solamente para los revolucionarios. El padre de la dialéctica marxista, el filósofo alemán Hegel, no es ya, en 1825, y desde decenios atrás, un extremista, si alguna vez lo fue; se le acusa incluso, algo ligeramente, de haberse convertido en el «filósofo oficial del estado prusiano», hombre de orden, que no por ello deja de saludar a la revolución francesa: «Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, nunca se había visto al hombre situar su cabeza aquí abajo, es decir, basarse en la

idea y construir la realidad a partir de ella... He ahí, pues, un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes celebraron este momento. Una emoción sublime reinó en aquel tiempo, el entusiasmo del espíritu hizo que el mundo se estremeciese...»

Hegel no celebra la revolución como recuerdo de sus entusiasmos juveniles: el hombre de orden es quien recibe esta formidable impresión.

Muy rápidamente, la revolución se convirtió en el nombre con el que se denomina a las rebeliones. Si conviene reconstruir el mundo entero a partir de la teoría, el rebelde será rápidamente convencido de su irresponsabilidad. Mejor aún, se convence a sí mismo. Las descripciones y las interpretaciones «científicas» de las revoluciones son innumerables, pero la tarea que la revolución asigna al hombre moderno parece única: hacer surgir un orden definitivo de un caos supuestamente absoluto. También son canónicas las etapas en las que se desarrolla este drama eterno:

La preparación ideológica

La revolución violenta es precedida por una revolución «silenciosa» (Hegel) que arrolla los prejuicios, revoluciona los espíritus, despeja al antiguo régimen de su tradicional legitimidad. Ya no se cree. Todo vacila. El ejemplo tipo de esta primera etapa es ofrecido por la «filosofía de las luces». Sin embargo, Voltaire, Diderot e incluso Rousseau, todos consejeros de déspotas iluminados, no programan el 1789. Ni Lenin el 1917. Si Mao se preparó «en el marxismo-leninismo», lo hizo para todo, salvo para abrirse a los pordioseros del campo. Históricamente, esta primera etapa es pura reconstrucción arbitraria. Sigue Hegel: «Todas las revoluciones importantes y que saltan a los ojos deben estar precedidas en el espíritu de la época por una revolución secreta que no es visible para todos...» Sigue Mao: «Para derrocar un poder político se comienza, siempre, por preparar a la opinión pública y por efectuar un trabajo ideológico». Desde hace doscientos años la ciencia pasa por desencadenar la revolución y la rebelión para motivarse en la ciencia.

El terrorismo o el ascenso a los extremos

La irradiación de los espíritus es mortal, no solamente para el «antiguo régimen» en ruinas, sino también para los espíritus. Si se vuelven los unos contra los otros —se trataría del reino de la ley de los sospechosos. Si cada uno transporta en su cabeza pensamientos de dinamita, resulta comprensible que la revolución haga caer cabezas, «como peras», precisa Hegel, ante la tumba de los guillotinados en 1793.

Esta segunda etapa es considerada en el espíritu de todos los pensadores e ideólogos cuando teorizan la lucha a muerte, ya sea lucha de las conciencias (Hegel), ya alienación y lucha de clases (Marx).

Saber completar una revolución

«El río retorna a su cauce» (Trotski). Se impone la estabilización, cuyos temas fundamentales son enumerados por Hegel (pensando en Napoleón): unión contra la amenaza exterior, fin de las tempestades y paz civil en el interior, nueva división oficial de la sociedad en relación con las funciones, las competencias y hasta las riquezas. De ahí, los grandes trabajos presentados al estado por la «razón hegeliana» o la «dictadura del proletariado»: la guerra, el dominio político de la economía, el orden y la educación de la mayoría.

La relación es más estrecha todavía entre las dos últimas etapas que entre la primera y la segunda. Es preciso que cese la lucha supuestamente a muerte; todo el radicalismo pregonado de las revoluciones culturales maoístas no impide que la normalización sea anunciada desde un principio en toda movilización de masas: «Prepararse en previsión de una guerra y catástrofes naturales, y hacerlo todo en interés del pueblo» (Mao), supone ya apelar a las funciones esenciales reconocidas al estado para colmar el abismo producido en los golpes de las luchas a muerte. Quien ha pensado, al comienzo de toda revolución, en la omnipotencia de la preparación ideológica, quien la ha vivido, no como cena de gala sino como voracidad recíproca, debe desembocar necesariamente en el directorio, el imperio o a la NEP, esas figuras transitorias de una eterna tercera etapa. Malraux proyecta este esquema en la revolución española: la esperanza, el apocalipsis y

la organización del apocalipsis (para el caso, el orden del partido comunista y de los policías rusos en Madrid).

De este modo, la historia de las revoluciones puede ser contada como la historia de las masas que se cultivan (primera etapa), se educan en la angustia (segunda etapa) y se autodisciplinan (tercera etapa). O contada como la Ilíada del estado que pierde su antiguo régimen (1) y se desvanece en una crisis (2) cuya profundidad le permitirá resurgir más racional e implacable (3). O fabulada como la Odisea de los intelectuales que piensan libre y anárquicamente (1): «reino animal del espíritu», cuya anarquía se vuelve sangrienta (2) y al que la angustia le lleva a reencontrar su razón, principio de orden (3). Y también: la rectificación de una desviación idealista de derecha (1) por una desviación aventurista de izquierda (2) para el provecho final de una autoridad que se cuida de la izquierda tanto como de la derecha (3). Y también: las desventuras de las jóvenes generaciones que lo creen todo permitido (1) y acaban mal (2), a menos de otorgarse una finalidad (3).

Lo que funciona como revolución radical es una moderna matriz de orden que, en nombre de la rebelión en sí, somete la rebelión a la ciencia, una rebelión a la revolución, la colectividad al terrorismo providencial. Primera etapa: la ciencia lo puede todo; segunda etapa: la colectividad puede no importa qué; etapa final: el estado estatuye el orden. Resulta concebible que una misma idea de la revolución pueda ser común a los pacíficos y a los violentos; todos estos caminos científicos conducen si no a Roma, al menos al poder central del estado moderno.

La revolución se revela como experiencia mental más que histórica, momento inicial en que la ciencia (humana) de la organización de la sociedad inscribe en la hoja virgen de la sociedad presente el diseño definitivo y calculado de la sociedad futura. En suma, la revolución es, para un moderno, el momento en que se pasa de la prehistoria a la historia, de la naturaleza a la cultura, del reino de la necesidad al de la libertad. Momento de inicial iniciación alrededor del cual giran todos los mitos antiguos, según Lévi-Strauss. Lo que llevaría a pensar que al haberse dejado bloquear desde el interior por la revolución, las rebeliones del siglo se inscribieron muy naturalmente en las modernas —y por consiguiente científicas— mitologías que describen el origen «futuro» del hombre y de la sociedad humana. «Mi hermano Evgueni decía que el papel determinante en la puesta en vereda de los intelectuales había sido jugado, no por el temor o la corrupción (aunque ni uno ni la otra hubiesen hecho falta), sino por la palabra revolución a la cual no se quería renunciar a ningún precio. Esta palabra estaba provista de una fuerza tan grandiosa que incluso no se comprende por qué nuestros amos necesitaron prisiones y ejecuciones masivas...[31]»

La rebelión interminable

La osificación de las rebeliones bajo la carga de la revolución final y radical nace de una negación: se trata de eliminar o de obliterar el carácter propiamente *interminable* que las rebeliones parecen compartir con los psicoanálisis —según Freud— logrados. ¿Cuándo se detiene la revolución francesa? ¿En 1791, como ya lo afirmaba Barnave? ¿Con el remate jacobino, como lo deplora la mitad de los historiadores leninistas, ante la caída de Robespierre? ¿Con el directorio que instituye la república «de negocios» y «de profesores», como lo insinúan otros historiadores? ¿Con Bonaparte, proclamando un 18 Brumario: «La revolución ha terminado»? ¿Con Luis Felipe, que sella definitivamente el carácter burgués de Francia (Albert Soboul)? Actores, historiadores, filósofos parecerían tener dificultades para cerrar la revolución de otro modo que por la arbitrariedad.

La revolución francesa, como todas las revoluciones, no es tal vez más que un nudo de rebeliones concurrentes, pero asimismo opuestas; únicamente el estado pretende unificarlas definitivamente mediante su anulación legal. Las rebeliones tienen dos maneras de reconocerse en la revolución de 1789. La primera consiste en sentirse completadas en ella; la revolución es entonces la partida de nacimiento de un orden moderno que aterroriza definitivamente a las rebeliones. Punto de vista del estado y de la ciencia de la revolución. O bien, segunda referencia, la revolución recomienza sin cesar sin jamás haber comenzado verdaderamente. Maquiavelo, en vista de las rebeliones de Florencia, señalaba ya que el estado tenía que renacer cíclicamente disolviéndose en los movimientos populares.

Extrañamente, una idea análoga parecería insinuarse en

31. N. Mandelstam: *Contre tout espoir.*

algunos pasajes de Marx. Explica él que las rebeliones obreras, lejos de implicar la caída de la economía dominante, son por el contrario, factor irreemplazable de su renovación, de su modernización y de su expansión. Doble ironía que lleva a que las rebeliones, cualesquiera ellas fuesen, no son definitivas ni finales, ya que renuevan a su adversario; recíprocamente, este adversario no se conserva por conservadurismo, sino, contrariamente, dejándose sacudir por las rebeliones. Hoy, la economía moderna funciona mejor en el Oeste que en el Este porque es más discutida y porque los poseedores no pueden adormilarse en sus laureles: «(...) A partir de 1825, casi todos los inventos fueron resultado de las colisiones entre el obrero y el empresario; éste buscaba, a toda costa, desvalorizar la especialidad del obrero. Después de cada nueva huelga por poco importante que fuese surgía una nueva máquina[32]». Miseria de la planificación soviética: no hay allí «nuevas huelgas por poco importantes que sean», y por consiguiente, no hay nuevas máquinas, y sí estancamiento. Sigue Marx, todavía: «Ricardo efectúa esta justa observación: que las máquinas que se hallan en perpetua competencia con el trabajo y que, con suma frecuencia, para introducirlas hay que esperar que el precio del trabajo resulte convenientemente elevado...»

¡Atiéndase a este «convenientemente»! ¡Santa expansión! ¡Santa revolución técnica y científica! ¿Cuántas huelgas, manifestaciones, tumultos, cuántas rebeliones individuales y colectivas son necesarias para elevar «convenientemente» el precio del trabajo y, así, incitar a los poseedores a propiciar nuevas investigaciones, rentabilizar invenciones, invertir en un desarrollo?

Las rebeliones constituyen la fuerza productiva de la historia moderna. No solamente las rebeliones de los obreros ingleses, que fuerzan, de rechazo, la aceleración del desarrollo técnico y capitalista. Sino también las rebeliones americanas de 1930, que implican un viraje en las relaciones entre los diferentes sectores de la producción, engendrando la producción masiva de medios de consumo denominada abusivamente «sociedad de la abundancia». Al limitar la tasa de desempleo soportable por una sociedad moderna, las luchas que acompañaron a la gran crisis económica de 1930 modificaron toda la vida económica, reorientaron las inversiones, etc. Las rebeliones antiguerra del Vietnam y la resistencia de los disidentes rusos pueden igualmente ejercer su influencia hasta en esa «base económica» que los expertos marxistas y liberales piensan a mil leguas de las agitaciones «psicodramáticas» de las rebeliones actuales.

A condición de abandonar las anteojeras ideológicas de las revoluciones finales y de las contrarrevoluciones apocalípticas, se descubrirá en las rebeliones sociales, intelectuales y culturales ni todo ni nada, solamente un resorte de la historia, la sal de la tierra.

32. K. Marx: *Miseria de la filosofía.* Varias ediciones en castellano. (N. del T.)

CONCLUSION

No podría intentarse ni concluir ni, como en el tomo anterior, señalar referencias. Dado que, a todo lo largo de esta investigación, el punto de vista de las filosofías de la historia, cualesquiera ellas sean, fue rechazado por imponer *a priori* y autoritariamente un sentido único al devenir de las sociedades y de los hombres, la idea de esbozar un balance resultaría desmesurada. Ella supondría que se puede asignar un orden de aparición que, al mismo tiempo, constituye un orden de inteligibilidad. Ahora bien, lo que aparece —y resulta importante aferrarse firmemente a estas apariencias— es una dispersión temporal y territorial de las ideas y de las configuraciones de ideas. Si bien resulta posible unificar conceptualmente unas problemáticas —la del capitalismo naciente, la del estado-nación o la del estado sabio—, se verifica, en cuanto a las respuestas ideales que se inventaron para pensarlas o para suministrar justificaciones a las fuerzas políticas que se apropiaron de ellas, que estas respuestas no emanan de un centro preconstituido —una clase social, por ejemplo—, que ellas no se reducen a la formalización de intereses conscientes o inconscientes de ese centro —que no son «funcionales», que no llegan, a su vez, para ocupar un sitio en el despliegue de las figuras de la cultura universal. Se comprueba que ellas son contingentes. Esto no significa, de ningún modo, que sean «creaciones» de la subjetividad desnuda, o que sean elucubraciones. Son precisamente respuestas, que

se elaboran en un contexto cuya diversidad no se extiende al infinito, empleando un lenguaje semánticamente analizable y medios intelectuales —la tradición— históricamente enumerables.

La relación de la ideología con el poder no es ni de determinación ni, siquiera, de expresión. Ella es, del lado del poder, de captación (y de corrupción), y del lado de la ideología, de esfuerzo, más o menos logrado, de superación o, más exactamente, de profusión. Este esfuerzo se acrecentó en la época contemporánea a causa, probablemente, de la importancia adquirida por los medios de comunicación de masas, al punto que este poder de profusión es utilizado, más que por el pasado, y en tanto que tal, como instrumento de sujeción política. No hace mucho tiempo —una decena de años—, existía el placer de proclamar, de la Casa Blanca o la Plaza Roja, pasando por sus relevos europeos y «tercer mundistas», la muerte de las ideologías: en nombre de la ciencia, del positivismo lógico y experimental en las orillas «sistémicas» del Atlántico, o del socialismo científico enseñado al Este por el viejo continente. Ahora bien, nunca las ideologías han sido tan activas: ellas sirven para legitimar el cálculo estatal, para ocultar la precariedad de las sociedades civiles, para yugular las rebeliones, tal como lo establece el capítulo cuarto de este libro. Algunas de ellas pregonan un gran rigor formal, otras beben en el arsenal de las «ideas-fuerzas» de los pueblos a que atañen, y otras, finalmente, más refinadas, juegan a la inconsistencia y a la apertura. Todas son el producto de arreglos en las operaciones y los materiales cuyos diversos elementos resultan mezclados. Y aunque sean objeto de preocupaciones solícitas de los encargados de sostener su carga, hay que preguntarse con frecuencia qué fuerza de persuasión podrían ejercer ellas si no se hubiesen conjugado con los medios clásicos de la represión gubernamental —el ejército y la policía— a la que hoy se añade más que antes la pesada cuadrícula material de la existencia que la organización tecno-burocrática hace pesar sobre las sociedades y los individuos.

A partir de ahí, lo que justamente puede hacerse en estas páginas finales consiste en dibujar a grandes trazos un croquis de la situación contemporánea. Resulta fácil caracterizar a ésta por la división del mundo en dos ideologías dominantes, que tienen como polos a las dos superpotencias que serían calificadas, según las convicciones, una como capitalista, imperialista, cosmopolita, burguesa, o liberal, universalista, democrática y progresista, la otra como colectivista, expansionista, burocrática, autoritaria, o

socialista, internacionalista, planificadora y científica. Cada una dirá de la otra que representa al pasado y que la suya expresa e implica la modernidad; y procurando observar, incluso rápidamente, resulta muy claro que una y otra, situándose en un terreno común, dicen la verdad. En épocas normales, algún grupo de naciones —como en el caso de Bandung— o algún gobierno —ésta parecería ser hoy la pretensión de China popular— anuncia la buena nueva de otra concepción del mundo que podría apartarse de las posiciones partidistas. Nada de lo proveniente de los estados (o de las instituciones internacionales —la ONU— o cosmopolitas —el papado romano por ejemplo) manifestó el deseo de lograr esta pretensión. Podría resultar divertido diseñar un cuadro de los trazos pertinentes antitéticos. La pasión polémica o escéptica se ejercería de buena gana. Pero el placer sería muy rápidamente dañado por el hecho de que la oposición se deshilacha cuando llega a advertirse que muchos caracteres cambia— o que se alejan por poco que se interrogue por las prácticas de las que esas construcciones ideales afirman dar cuenta. Ocurre lo mismo cuando se intenta, en el interior de un mismo campo, desglosar unas variantes «locales»: o bien se trata de un juego del espíritu, o bien,si se procede seriamente, las especies de cada género constituyen otras tantas piezas de un puzzle de las que habría que preguntarse si algunas no encajarían más fácilmente en las de los vecinos. Si no se considera más que el ejercicio del derecho y la ideología explícita de los ministerios del interior, ¿qué parentesco exige entre el liberalismo británico (menos el Ulster) y el que castiga sin consideración a Chile? El otro sistema ideológico no está en un mejor caso. En suma, para resumir, basta indudablemente con recordar que después de la primera guerra mundial llegó el momento en que los obreros en paro de Johannesburgo desfilasen bajo pancartas que exigían «un poder obrero blanco» en Africa del Sur.

En verdad, las dos concepciones del mundo, que no dudan en emplear la fuerza armada y unas diferentes varieadades de controles masivos y campos de concentración para mantenere como dominantes, tienen un fondo común. Formalmente, este fondo remite al hecho de que ellas son la legitimación y el patrimonio del poder de estado, de esos estados ricos y poderosos cuyo núcleo, según Noam Chomsky, está formado por un sistema complejo militar-industrial. A partir de ahí, en la medida en que unos poderes de estado —que se consideran eternos como la providencia— tienen derecho de sostener lo que puede mantenerlos y acrecentar su duración, acogen y fortalecen los conjuntos de ideas que consideran habrán de surtir tales efectos. «Liberales» o «socialistas», las ideologías del estado, actualmente, sostienen con mayor o menor autoridad, o habilidad, todo lo que legitima la idea de que la forma estatal es inevitable. Fuera del estado, ¡no hay salvación! Arbitro, patrón, potencia tutelar, emanación o producto de todos, se lo plantea como aquello sin lo cual ni los individuos ni los grupos podrían hallar seguridad, justificación de sí, felicidad material posible o legítima —en suma, «la vida humana», como ya decía Aristóteles. Pero, en tiempos de Aristóteles, el «estado» no estaba aislado de la sociedad.

Actualmente, por diferentes procedimientos y manipulaciones, él se alza como el nuevo ídolo, como el juez de lo que está por sobre los ajetreos y las pequeñas alegrías de los hombres. El es la Necesidad Una que, para mejor asentarse, extrae una parte de su poder —según distintas modalidades, que podrían permitir, en cierta manera, distinguir especies en el interior de ideologías de estado contemporáneas— de instituciones públicas o privadas que no pueden exigir obediencia en tanto no se inscriban en esa omnipotencia.

La otra noción común reconocible es la ciencia. He aquí lo que distingue profundamente la racionalidad clásica que se ha visto en la obra, desde la época de las luces hasta Hegel, de las formas contemporáneas de la razón. Hoy, cuando las disciplinas formales y experimentales verifican la constante diversificación de su campo de investigación, cuando la unidad de la ciencia, para mayor bien de la investigación, está cada vez más cuestionada, la ciencia se exalta como no hace mucho los metafísicos adoraban la idea de saber. La forma saber de la metafísica permanece, mientras que los conocimientos fundamentales consiguen escapar de tal sujeción. La extremada especialización de las ciencias resulta cubierta por la unidad autoritaria de la administración científica. Y como, por otra parte, la evolución propia de la investigación y la exigencia de realización técnica que le ha sido asociada implican el empleo de medios considerables, las ciencias en tanto que «fuerzas productivas» han visto que se las integraba paulatinamente en las pesadas maquinarias del estado. El episodio de la conquista del espacio —tal como ahora se efectúa— es uno de los aspectos de esta integración. De escaso interés para la investigación científica, al parecer, ¡y de gran provecho para los

estados! La racionalidad contemporánea sabe manejar sus asuntos. Y no hay que alegrarse de ello. Las manos con que actúa son las de los tecnoburócratas que confiscan los conocimientos para «aplicarlos» —¡ y de qué modo! a juzgar por lo que queda de las ciencias sociales cuando éstas se convierten en instrumento de administración— y para utilizarlos con el fin de organizar las sociedades en, por y para los estados. Las ciencias no son ya nada inocentes no sólo en la guerra, sino también en esta paz amenazada conocida como «seguridad». Positivista y lógico, materialista y dialéctico, el orden ideológico dominante se suscribe a los mismos valores. Ni d'Alembert, ni Kant, ni Hegel, ni Marx son responsables de esta situación. Lo que hay que entender es el hecho del poder de estado, presente, actual, actuante. ¿Quiere esto decir que no hay lugar para el debate ideológico? ¿Que esto es producto, precisamente, de la lucha de ideas? Afirmarlo sería ser demasiado expeditivos. Porque todo no se produce para mejor. A muchos no les interesa esto. Hegel veía con justeza cuando concebía que el único estado tranquilo, dado que podía estar seguro de haber dominado a la sociedad, era el estado mundial. No es esto lo que tenemos en perspectiva. Más bien otro es el movimiento que se esboza: el de una diversificación de las sociedades que se desarrollan a despecho de las normalizaciones unificadoras del estado. Hay rebeliones; existe también la no obediencia, que consiste en ponerse a distancia, allí donde esto resulta posible, de la maquinación estatal. La autoeducación del género humano, se decía en el siglo de las luces... La autoeducación de los individuos, de los grupos, la audacia por entender que el poder que se otorga al estado y las instituciones intra y paraestatales no tiene otra fuente que el poder que se halla en cada cual. Es bastante con decir que la lucha de las ideas, lucha de ciertas ideas contra otras ideas, carece de punto de apoyo. Ella no puede contar con encontrar en otro sitio intelectual o afectivo un saber, una ciencia que le suministrarían sus conceptos, o con una organización de prepoder o de contrapoder en la que hallaría la práctica ejemplar que le permitiría pensar adecuadamente. Y tampoco tiene límites: no se ha escrito ninguna ley que la llame a la sumisión o a la transgresión. Sin punto de apoyo, sin límite. ¿Libre? Esta historia de las ideologías, es, también, la de las libertades.

Francois Châtelet

CUADRO SINOPTICO

Este cuadro sinóptico está destinado a dar al lector la posibilidad de hallar las referencias indispensables en el seno de un período histórica y geográficamente muy extenso. En suma, se trata de una manera de incluir esta historia no sistemática de las «concepciones del mundo» en el marco tradicional de la historia que piensa por acontecimientos y por sucesión de acontecimientos. Se ha procurado hacer al cuadro sugestivo en lo posible, señalando, a propósito, las concomitancias y los desfases. Como es de suponer en este género por esencia abstracto que es la cronología, la selección es arbitraria. Además, en relación con las secuencias más antiguas, se ha elegido las fechas más verosímiles —es decir las más corrientemente admitidas—, evitándose los signos habitualmente empleados (signo de interrogación, o *circa*) con el fin de no entorpecer la presentación y dado que, de todos modos, la pretensión de certidumbre es ilegítima. En cuanto a la distribución de los acontecimientos consignados en tres campos, *política, artes-letras* y *civilización,* es puramente indicativa. En efecto, en este asunto de las ideologías todo se destaca en la «política» y en la «civilización», y lo que sabemos de ello nos llega en buena parte de lo que hoy se denomina artes y letras. Esta distribución permite una puesta en páginas más legible: hace figurar en la columna de la izquierda lo destacable de la historia en el sentido clásico, la de los estados, de los jefes de todo tipo, de las batallas y de los tratados; en la columna central, lo que pertenece a la «cultura», igualmente en sentido clásico: letras, bellas artes y realizaciones espirituales; en la columna de la derecha, los acontecimientos que hayan producido efectos en la vida material de las sociedades.

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—4000	Hegemonía de los reinos sumerios en Mesopotamia (hasta el —2000) Unificación del Alto y del Bajo-Egipto por Menes	Escritura sumeria cuneiforme sobre tabletas de arcilla Primeros jeroglíficos egipcios	Año primero del calendario judío (—3760) Sumerios y egipcios utilizan el bronce duro; utilización de la rueda en Sumer; navegación egipcia en el Mediterráneo (¿?)
—3000	Invasión de Asiria y la costa mediterránea por las tribus semíticas Antiguo Imperio en Egipto (Menfis) (—2780 —2100) Civilización neolítica en Creta	Templos sumerios de ladrillo Edificación de ciudades en el Valle del Indo Pirámides de Zoser y de Meidum, las grandes pirámides de Gizeh, la gran Esfinge en Egipto (—2650) Primera codificación de la música china (¿?)	Desarrollo del uso de los metales para herramientas y alhajas, telar, lámpara de aceite, de la India al Oriente Próximo; primera representación de un navío mercante egipcio (—2750) Horno de cal en Mesopotania Comienzos de la industria de la seda en China
—2500	Tribus semitas en Africa del Norte Los arameos se instalan en Palestina Comienzos de la civilización minoica en Creta Fundación del Imperio de Mesopotania por el rey Sargón de Akkad (—2350—2180) Primera dinastía china Hsia (—2200—1700)	Utilización del papiro por los egipcios: poesía, historia, matemáticas, registros de impuestos, relevamientos topográficos *Libro de los muertos*, texto religioso egipcio (—2300) Registros de observación caldeos (—2200) Zigurat en Ur	Objetos de vidrio en Mesopotamia Dólmenes neolíticos en Escandinavia Determinación de los solsticios y de los equinoccios por los chinos

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—2500	Imperio Medio en Egipto (Tebas) (—2100—1700) Los reyes de Ur reinan sobre Mesopotamia (—2124—2096) Abraham abandona Ur (—2100)		
—2000	Constitución del reino hitita en Asia menor Período medio de la civilización minoica en Creta Llegada de los griegos al Mediterráneo oriental Desarrollo de la civilización troyana Saqueo de Babilonia por los hititas (—1925) Sesostris III en la 2.ª catarata del Nilo (—1860) Reino de Hammurabi en Babilonia (—1800) Imperio persa (—1750) Ultimo período minoico (—1700 —1400) Ataques de los hititas contra la Mesopotania y de los hicsos contra Egipto Ahmés rechaza a los hicsos (—1575)	Construcción de Babilonia El palacio de Minos en Cnosos Tesoro llamado de Priamo, en Troya *Historia de Sinuhé*, novela egipcia Las 282 leyes del *Código de Hammurabi* Comienzos del alfabeto semita «Primer período» de la literatura china Alfarería pintada y objetos labrados en oro en Europa Templo de Amón en Karnak Templo megalítico en Inglaterra	Actividad comercial de los cretenses Los signos del zodiaco en Babilonia Utilización del caballo cqmo animal de tiro Desarrollo del empleo del bronce en toda Europa La ruta pavimentada de Maiden Castle en Gran Bretaña Ecuaciones algebraicas sobre papiro y mejora de los procedimientos de irrigación en Egipto

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
— 2000	Conquistas egipcias en Asia; apogeo en — 1400		
—1500	Civilización del Ganges en la India Comienzos de la civilización micénica en Creta	A partir del — 1500, composición de los *Rig Veda* Obelisco llamado de Latran y templo de Amara en Egipto	Recipientes de vidrio, utilización del cuadrante solar y del reloj de arena en Egipto
— 1400	Desarrollo del imperio hitita Destrucción de Cnosos	Tumba de Tutankhamon, templo de Luxor, coloso de Tebas en Egipto Alfabeto primitivo griego en Cnosos Tesoro de Atreo en Micenas	Primeras herramientas de hierro en la India, luego en el Próximo Oriente Balanza de astil en Egipto
—1300	Comienzo de las invasiones llamadas dóricas en Grecia; migración hacia el Asia Hundimiento del imperio hitita Exodo de los hebreos conducidos por Moisés (— 1225)	Puerta de los Leones en Micenas Tumbas de Biblos (escritura fenicia) Tratado de paz entre Ramsés II y el rey de los hititas en dos versiones, jeroglífica y cuneiforme Introducción del alfabeto fonético en Grecia	Primera agrimensura oficial en Egipto

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—1200	Los hebreos ocupan Canaan y cruzan el Jordán Destrucción de Troya Invasión de Egipto y desarticulación del imperio Aparición del poderío marítimo y comercial de los fenicios	Templo de Ramsés II en Medinet Abu	
—1100	Instalación de la dinastía Cheu en China Fundación del imperio asirio (hasta — 600) Conquista del Peloponeso por los dorios	Comienzo de la composición de los King («Clásicos tradicionales») Salomón empieza la edificación del templo de Jerusalén	Los chinos calculan la inclinación de la eclíptica
—1000	Los reinos hebreos se extienden de Egipto al Eufrates Partición de los reinos hebreos: Judea e Israel (— 935)	Alfabeto hebreo Elaboración de la religión de Zoroastro Templo de Hera, en Olimpia *La Ilíada*	Varios descubrimientos técnicos de los chinos (tejido, uso del carbón) Medicina india
—900	Asurnazirbal extiende el reino de Asiria hasta el Mediterráneo (— 850) Fundación de Cartago, colonia fenicia (— 813)	Transcripción musical de un himno sobre una tableta sumeria Piedra moabita (escritura fenicia alfabética) *La Odisea* Tumba de Kwik en Suecia	Arte de la equitación llegado de Asia del norte en torno al Mediterráneo oriental Pesas y medidas en Grecia Utilización de la numeración decimal en la India

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—800	—770 Victoria de los chinos sobre los mongoles —753 «Fundación» de Roma —750—700 Florecimiento de las ciudades griegas de Ionia —Extensión del poder de Esparta en el Peloponeso —721 Destrucción del reino de Israel —710 Caldea conquista Asiria	Los primeros profetas hebreos escritores, Amós Primera anotación de la fecha de los Juegos Olímpicos más antiguos Acueducto de Ezequías en Jerusalén Objetos de arte etruscos Inscripciones etruscas (no descifradas) Ciudad asiria fortificada de Khorsabad	Estateras de electro acuñadas en Lidia En Roma, calendario de doce meses de Numa Pompilio Explotación de las minas de plata del Laurion en el Atica
— 700	—682 Sumisión del reino hebreo a Asiria. Los griegos en Sicilia y en Italia del Sur —621 Dracón, primeras leyes escritas en Atenas —606 Nabucodonosor somete a los reinos de Judá y de Egipto	Poesía elegíaca de Tirteo de Esparta (—685) Alfabeto griego clásico Primera inscripción latina —626 Bajorrelieve del palacio de Asurbanipal en Nínive Profecías de Jeremías Nuevo palacio de Babilonia —610 Nacimiento de Anaximandro	Utilización del hierro en Egipto Trabajos de irrigación en Mesopotamia
— 600	Destrucción del imperio asirio por los caldeos, los medos y los persas —594 Las leyes de Solón en Atenas	Alfarería «con figuras negras» en Grecia Jardín colgante en Babilonia Aparición de la columna dórica;	«Filosofía natural» de Tales de Mileto, que predice un eclipse de sol (—585) El papiro en Grecia

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—600	—586 Incendio de Jerusalén; cautividad de Babilonia A partir de —580, período de las tiranías en Grecia —560—527 Tiranía de Pisístrato en Atenas —560 Ciro II se convierte rey de los medos y de los persas —560 Creso, último rey de Lidia —538 Edicto de Ciro, fin del cautiverio de los hebreos —530 Conquista de Egipto por Cambises Apogeo del imperio persa con Darío —510 La República en Roma —504 Reforma democrática de Clístenes en Atenas	El Olimpia, templo de Siracusa —550 Nacimiento de Sakyamuni — Escritos de Lao-tsé — Nacimiento de Confucio — Nacimiento de Anaxímenes — Muerte de Anaximandro — Fundación de la escuela pigórica —540 Nacimiento de Parménides y de Heráclito; aparición de la columna jónica —536 Los hebreos reconstruyen el templo de Jerusalén —530 Primer sermón de Sakyamuni, convertido en Buda Alfarería con «figuras rojas» en Grecia —525 Nacimiento de Esquilo —518 Nacimiento de Píndaro Templo de Júpiter Optimo Máximo en Roma Construcción del teatro de Delfos	Molinos de viento en Persia Abaco chino Desarrollo de la medicina en Grecia Geografía de Hecateo de Mileto, el *Periégesis*
— 500	— 500 — 494 Rebelión de los griegos de Jonia contra los persas, derrota de los griegos — 494 Liga presidida por Roma contra los etruscos	— 500 Nacimiento de Anaxágoras — 495 Nacimiento de Sófocles — 490 — 456 Tragedias de Esquilo — 490 Nacimiento de Heredoto,	Utilización generalizada del torno de madera en Oriente próximo

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
—500	— 490 Primera guerra médica: derrota de los persas en Maratón — 480 Segunda guerra médica: conquista de Atenas; derrota de los persas en Salamina y en Platea (— 479)	de Empédocles, de Zenón de Elea — 485 Sala hipóstila de Jerjes en Persépolis Nacimiento de Protágoras y de Georgias — 480 Nacimiento de Eurípides; muerte de Heráclito y de Anaxímenes — 479 Muerte de Confucio	
—450	— 477 Constitución de la liga de Delos bajo la hegemonía de Atenas — 460 Consolidación del régimen democrático en Atenas; Pericles dirige los asuntos de la ciudad (hasta — 429) — 450 Los plebeyos asociados al poder en Roma — 431 Comienzos de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta	— 470 Nacimiento de Sócrates — 469 — 405 Tragedias de Sófocles — 460 — 406 Tragedias de Eurípides — 460 Nacimiento de Leucipo, de Demócrito, de Hipócrates El *Discóbolo,* de Mirón Templo de Zeus en Olimpia — 450 Muerte de Parménides y de Empédocles El Partenón — 444 Nacimiento de Antístenes — 430 Nacimiento de Jenofonte — 428 Muerte de Anaxágoras — 427 — 388 Comedias de Aristófanes — 427 Nacimiento de Platón	Desarrollo de múltiples técnicas en Grecia: medicina, navegación, pesos y medidas, urbanismo, máquinas simples Viajes cartagineses en las costas de Africa Teoría atómica de la escuela democritiana; resolución del problema de la duplicación del cubo Desarrollo de las técnicas agrícolas en China

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	— 415 — 413 Derrota de la expedición ateniense en Sicilia — 405 Derrota ateniense ante los espartanos en Egos Pótamos — 404 En Atenas, tiranía de los Treinta; retorno a la democracia	A partir de — 424, Tucídides compone la *Historia de la guerra del Peloponeso* Terminación en el Acrópolis del Erecteón	
— 400	— 395 Comienzos de la lucha por la hegemonía en Grecia entre Esparta, Atenas y Tebas — 391 Etruria conquistada por los romanos — 387 Incendio de Roma por los galos — 371 Victoria de los tebanos sobre Esparta en Leuctra — 366 Primer consulado plebeyo en Roma	— 399 Juicio y muerte de Sócrates — 390 Nacimiento de Praxíteles — 387 Fundación de la *Academia* por Platón — 384 Nacimiento de Aristóteles y de Demóstenes — 380 Muerte de Hipócrates — 375 Jenofonte, *Anabasis* —371 Nacimiento de Mencio, en China — 370 Muerte de Leucipo y de Demócrito Comienzos de la construcción del templo de la Concordia en Roma — 365 Muerte de Antístenes	Menecmo estudia la parábola y la hipérbole

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	— 362 Victoria de los atenienses y de los espartanos sobre los tebanos en Mantinea		
— *350*	—359 Filipo II, rey de Macedonia — 350 Fracaso de la rebelión de los judíos contra los persas	— 359 Jenofonte, las *Helénicas* — 351 — 340 Demóstenes, las *Filípicas* Teatro de Epidauro; tumba de Mausoleo en Halicarnaso — 347 Muerte de Platón — 343 Aristóteles, preceptor de Alejandro — 341 Nacimiento de Epicuro — 338 Muerte de Isócrates	Primeras hipótesis sobre la esfericidad de la Tierra
	— 338 Vencedor de los griegos coaligados con Queronea, Filipo se instituye su «soberano» — 336 Alejandro accede al poder, administra Grecia, conquista Egipto y subyuga Asia hasta el Indo — 323 Muerte de Alejandro, que provoca la desintegración de su imperio	— 336 Nacimiento de Zenón de Citio — 330 — 262 Meandro: la «nueva comedia» — 322 Muerte de Aristóteles, y de Demóstenes; Alejandría se convierte en la capital intelectual del mundo griego	Viaje de Piteas hasta Inglaterra La escuela de Aristóteles, el *Liceo*, acumula observaciones y documentos sobre todos los campos naturales: astronomía, metereología, física, biología, historia política
	— 321 Derrota romana por los samnitas	— 306 Epicuro funda el *Jardín*	Primeros trabajos de la Vía Apia; Aristarco de Samos (— 310 — 230) emite la hipótesis del movimiento de la tierra y del heliocentrismo.

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
— *300*	— 290 Rendición de los samnitas a los romanos — 280 — 272 Penetraciones romanas en Sicilia y en Epiro	— 300 Zenón funda el *Pórtico* — 298 Nacimiento de Hsun-tse El Coloso de Rodas, por Chares — 289 Muerte de Mencio — 284 Fundación de la biblioteca de Alejandría — 281 — 205 Crisipo — 279 El faro de Alejandría en Paros	Los *Elementos* de Euclides Los trabajos de Teofrasto sobre los minerales y los vegetales, de Erasístrato sobre el organismo Edificación del observatorio de Alejandría por Ptolomeo Soter; relojes de agua Investigaciones sobre la hidrodinámica de Estratón de Lampsaco Recopilación del *corpus* hipocrático
— *250*	— 264 Primera guerra púnica; los romanos conquistan Sicilia — 250 Imperio Asoka en la India (hasta el — 220, luego decadencia de la civilización maurya) — 249 La dinastía Tsin instala en China su imperio burocrático	— 270 Muerte de Epicuro — 265 Muerte de Zenón de Citio — 262 Biblia de los Setenta — 254 — 184 Plauto Columnas de Asoka — 239 — 170 Los Anales de Enio, padre de la literatura latina — 238 Muerte de Hsun-tse Adopción del taoísmo y del confucionismo como religión oficial	Cartografía de Egipto por Eratósteno, estimación de la circunferencia de la tierra Trabajos teóricos y técnicos de Arquímedes (— 220 — 210): principio de la palanca; principios de hidroestática; múltiples invenciones técnicas; matematización de la experiencia
	— 225 Los galos cisalpinos exterminados por los romanos — 220 Segunda guerra púnica; Aníbal conquista España En China, dinastía de los Chin — 215 Los cartagineses amenazan Roma		Introducción del año bisiesto en el calendario egipcio Construcción de la *Vía Flaminia* Geometría de los cónicos de Apolonio de Pergamo, cálculo de π Utilización de los arreos, y de la noria en el Oriente Próximo

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	—202 La segunda guerra púnica termina en un empate Dinastía de los Han en China		—215 Comienzos de la construcción de la Gran Muralla de China; aritmética china; fabricación de la porcelana
— *200*	—200—197 Primera guerra de Macedonia —185 En la India, dinastía Sunga —167 Los macabeos se sublevan contra Antíoco IV y obtienen la independencia de los judíos (hasta el —153) —167—148 Segunda guerra de Macedonia: Grecia queda bajo control de Roma —149—146 Tercera guerra púnica; destrucción de Cartago —133 Asia Menor, provincia romana —115 El ejército chino ocupa el valle del Tarim —112—105 Guerra victoriosa de Roma contra Yugurta, rey de Numidia —102—101 Mario aplasta a los cimbrios y a los teutones	—195—159 Terencio —180—110 Panecio —179 Edificación de la basílica Emilia La Venus de Milo —150—120 Polibio, *Historias* —135—50 Posidonio —106 Nacimiento de Cicerón	El pavimento romano Trabajos de Hiparco (—161 —127); astronomía, trigonometría, catálogo de las estrellas Herón de Alejandría: mecánica, tecnología, agrimensura

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
100	—90 Mario y Sila se disputan el poder; revueltas contra Roma en Asia Menor y en Grecia —82 Sila dictador; restauración de la *pax romana* —73—71 Levantamiento de Espartaco —70 Pompeyo encargado de pacificar Asia (conquista de Jerusalén en —63) —62 Triunfo de Pompeyo —60 Triunvirato de Pompeyo, Craso, Cesar —58—51 César conquista las Galias	—98—55 Lucrecio, *De Natura rerum* (—60—55) —86—34 El historiador Salustio —84—54 El poeta Cátulo Libro de Enoch *Escritos de los Fariseos* Dionisios de Tracia, primera gramática griega —70—19 Virgilio —65—8 Horacio	Vitruvio, *Sobre la arquitectura* Medicina «natural» de Asclepíades en Roma (contra el hipocratismo)
50	A partir de —50, lucha por el poder entre César y Pompeyo —44 Asesinato de César; triunvirato de Marco-Antonio, Lépido, Octavio —40—31 Lucha por el poder entre Marco-Antonio y Octavio —31 Batalla de Actio. Victoria de Octavio: Egipto, provincia romana	—50—18 Tibulo —51 César: *De Bello gallico* —47 Varrón: *Las Antigüedades divinas y humanas* —46—44 Cicerón, *De Finibus... de Officiis* —43 + 17 Ovidio —43 Muerte de Cicerón —35 Cornelio Nepote: *Vida de los grandes capitanes* Lacoonte, escultura en mármol Comienzos de la construcción del Panteón en Roma	—47 Incendio de la biblioteca de Ptolomeo I —46 Adopción del calendario Juliano (365 días 1/4) Construcción en Atenas de la Torre de los Vientos, observatorio astronómico y meteorológico Acueducto de Nimes *Geografía* de Estrabón (—58+21)

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	—27 Octavio recibe el nombre de Augusto: el Imperio Romano —9 Conquista de Germania	—27—17 Tito-Livio: *Historia romana* —23—16 Propercio: *Elegías* — Virgilio: *La Eneida* —13 + 54 Filón de Alejandría —4 + 65 Séneca —4 Nacimiento de Jesucristo	
siglo I	6 Tiberio reconquista las provincias del Danubio 6 Judea, provincia romana 14 Muerte de Augusto 14-37 Tiberio, emperador 22 Dinastía de los Han «posteriores» en China 28 Martirio de Juan Bautista 30 Jesucristo crucificado 37 Muerte de Tiberio 37-41 Calígula, emperador 41-54 Claudio, emperador 54-68 Nerón, emperador 57 Primeras relaciones entre China y Japón 58 El emperador Ming-ti introduce el budismo en China	30 Valerio Patérculo, *Historias romanas* 37-95 Flavio Josefo Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* *Epístolas* de Pablo 50-125 Epícteto 50-125 Plutarco Perseo, *Sátiras* Luciano, la *Farsalia* Petronio, el *Satiricón*	Celso, *Medicina* Séneca, *Quaestionum naturalium Libri VII* Dioscórides, *De Materia medica* (repertorio de plantas medicinales)

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	64 Incendio de Roma. Persecuciones contra los cristianos; martirios de Pedro y Pablo 68-79 Vespasiano, emperador 70 Rebelión de los judíos; Tito destruye Jerusalén 79-81 Tito, emperador 81-96 Domiciano, emperador 96-98 Nerva, emperador. 98-117 Trajano, emperador. Extensión máxima del imperio romano	Evangelio según San Marcos Edificación del Coliseo en Roma 74 Evangelio según San Mateo 80 El *Lun-Heng,* exposición del confucianismo — Evangelio según San Lucas 95 Quintiliano, *La institución oratoria*	*Historia natural* de Plinio el Viejo *Introducción a la aritmética* de Nicómaco Fabricación del papel en China
siglo II	117-138 Adriano, emperador 120 Kanishka, rey de la dinastía Kushana en el norte de la India 138-161 Antonino, emperador	107-116 Tácito, *Historias, Anales* Suetonio (75-130) *Vida de los doce Césares* Celso, el *Discurso verdadero* 121 Nacimiento de Marco Aurelio 124 Se termina el Panteón en Roma 135 Templo de Zeus Olímpico	Pausanias, *Periegesis*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo II	150 Los godos en las costas del mar Negro 151-152 Revuelta de los mongoles contra la China 161-180 Marco-Aurelio, emperador Los bárbaros amenazan las fronteras del imperio 180-193 Cómodo, emperador tras un período de agitaciones 193-211 Septimio Severo, emperador	150-215 Clemente de Alejandría 150 Luciano, *Diálogo de los muertos* Traducción de la Biblia al griego Torre edificada en honor de Buda en Peshawar 155-220 Tertuliano 161 *Instituciones* de Gayo 185-224 Orígenes Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*	Trabajos astronómicos y cartográficos de Ptolomeo El *Almagesto* define el sistema geocéntrico que va a dominar durante quince siglos Tratados médicos de Galeno Relaciones comerciales China-imperio romano En China, utilización del negro de humo; inicio de la imprenta
siglo III	212 Edicto del nuevo emperador, Caracalla, que confiere la ciudadanía a todos los miembros del imperio. Período de disturbios: luchas por el poder, los bárbaros renuevan sus presiones en las fronteras 292 El emperador Diocleciano reorganiza el imperio	205 Nacimiento de Plotino Diógenes Laercio Escritos rúnicos en Dinamarca Persecución de Manes, en Persia 258 Templo de Baal, en Palmira 270 Muerte de Plotino	275 *Aritmética* de Diofante Investigaciones matemáticas y mecánicas de Pappus Hostilidad de Diocleciano respecto a la ciencia

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo IV	Nuevas persecuciones contra los cristianos 305 Abdicación de Diocleciano —Constantino emperador 312 Reunificación del imperio; fin de las persecuciones anticristianas 313 En China, fin de la dinastía Chin —Edicto de Milán que garantiza la libertad religiosa 314 Concilio de Arlés 320 Chadragupta funda el imperio gupta en India del Norte 325 Primer concilio de Nicea, que condena a Arrio Fundación de Constantinopla en honor de Constantino 337 Constantino muere bautizado	Crecimiento constante del budismo en China Evangelización en Armenia Progreso del eremitismo cristiano en Egipto del Norte Arco de Constantino en Roma Cisma de Arrio Herejía donatista rápidamente combatida Comienzos del arte gupta que dominará India hasta el siglo IV El *Credo* de Nicea Eusebio, *Historia de la Iglesia cristiana* El *Nuevo Testamento* Primera basílica de San Pedro en Roma San Pacomio de Egipto instaura reglas monásticas 340-397 Ambrosio Pintura sobre seda en China Evangelización de Abisinia Fundación de la *Scola Cantorum* en Roma Ulfilas, obispo arrio, traduce la Biblia al gótico	Gran actividad en las investigaciones médicas y físicas en la India El *Surya*, tratado indio de astronomía que utiliza un amplio aparato matemático

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo IV	360 Juliano proclamado emperador Comienzos de las invasiones de los Hunos en Europa 361 Juliano lucha a favor del paganismo 363 Muerte de Juliano 364 División del imperio: Teodosio, Honorio 370 Teodosio, emperador de Oriente 381 Concilio de Constantinopla 386 Los tártaros fundan la dinastía Wei en el Norte de China 392 Teodosio unifica el imperio 395 Muerte de Teodosio, nueva división del imperio — Alarico, rey de los visigodos 396 Alarico invade Grecia	La gruta de los Mil Budas en Kansu 354 Nacimiento de Agustín 360-422 Pelagio La *Vulgata* de Jerónimo Ambrosio codifica el canto llano 387 Conversión de Agustín 396 Agustín, obispo de Hipona Suspensión oficial de los Juegos Olímpicos	Cirugía veterinaria de Pelagio Los libros empiezan a reemplazar a los rollos
siglo V		400 Agustín, *Las Confesiones* — Pseudo-Dionisio Areopagita — Los japoneses utilizan los ideogramas chinos	

	POLITICA	ARTES,LETRAS	CIVILIZACION
siglo V	410 Alarico ocupa Roma 411 El concilio de Cartago condena al donatismo 418 Los francos conquistan las Galias 425 Los bárbaros dominan una tras otra las provincias romanas 428 Meroveo, rey de los francos 433 Atila, rey de los hunos 450 Ocaso del reino gupta en la India 451 Atila, derrotado en las Galias, invade Italia 452 León el Grande, papa 468 Repliegue general de los hunos 476 Fin del imperio romano Odoacro, rey de los godos, reina sobre Italia 482 Clodoveo, rey de los francos salios 484 Los hunos heftalíes gobiernan la India	El *Talmud* de Jerusalén Comienzos de la herejía pelagiana 414-485 Proclo 413-427 Agustín, *La Ciudad de Dios* 415 Orosio, *Contra los paganos* Longo, *Dafnis y Cloe* 430 Muerte de Agustín 431 Concilio de Efeso, condena del nestorianismo El *Código de Teodosio,* resumido de la legislación romana	Trabajos del matemático indio Aryabhatta (potencias y raíces de los números)

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	493 Teodorico, rey de los ostrogodos, conquista Italia 496 Bautismo de Clodoveo	El Misal	
siglo VI	511 Muerte de Clodoveo 527 Justiniano, emperador de Oriente 535 El bizantino Belisario conquista Italia 540 Belisario es derrotado por los visigodos 550 Formación de los reinos anglos 552-553 Los bizantinos ocupan Roma que es anexionada al imperio de Oriente 557 División del reino franco: Austrasio, Neustria, Burgundia 565 Muerte de Justiniano 555-580 Los lombardos conquistan Italia 581 Dinastía Sui en China (hasta 619); reconstitución de la unidad china	Boecio, *De Institutione musica, Consolación de la filosofía* San Benito funda la orden de los benedictinos Justiniano cierra las escuelas de Atenas 529 Código de leyes civiles de Justiniano Edificación de Santa Sofía El budismo penetra en Japón Comienzo de la conversión de los galos al cristianismo Gregorio el Grande organiza el canto de Iglesia	El gusano de seda es traído de China por viajeros Una epidemia de peste se desencadena en Europa: en cincuenta años, muere la mitad de la población La imprenta en China

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo VI	588 Conflicto entre el patriarca de Constantinopla y el papa 589 Recaredo, rey de los visigodos, se convierte al catolicismo romano 597 Conversión del rey de Kent al cristianismo	594 Gregorio de Tours, *Historia Francorum*	
siglo VII	603 El rey lombardo Agilulfo renuncia al arrianismo y se convierte al catolicismo 619 Dinastía Tang en China (hasta 906) 622 Año I de la *Hégira* 632 Muerte de Mahoma 634-643 Conquistas árabes: Siria, Persia, Jerusalén, Armenia, Tripolitania 645 Comienzos del período Nara en el Japón 646 Expansión china en Turquestán 647 División de la India	604 El budismo religión del Japón 610 Mahoma empieza a predicar el islam Introducción del budismo en Tibet El *Corán* La cúpula de la Roca, en Jerusalén, el edificio musulmán más antiguo Sie-Ho, *Los seis principios de la pintura* (China) Arte Nara 649 Concilio de Letrán: condena del monotelismo	Construcción del gran canal en China Enseñanza sistemática de las matemáticas para los exámenes de Estado en China Repertorio enciclopédico de las ciencias y de las técnicas de Isidoro de Sevilla Trabajos matemáticos de Brahmagupta en India

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo VII	661 Dinastía omeya 664 Inglaterra convertida al catolicismo 670 Los árabes conquistan el Africa del Norte 697 Los venecianos designan su primer dogo		
siglo VIII	712 Estado árabe en el Sindh, en India — Los árabes conquistan Sevilla 732 Poitiers, límite de la expansión árabe en el norte 750 Dinastía de los abasidas 751 Pipino el Breve, rey de los francos — Victoria de los árabes sobre los chinos	705 Gran mezquita de Damasco Primer libro en japonés, el *Kojiki; Beowulf*, epopeya en inglés antiguo *Tchouen Khi*, dramas heroicos, apogeo de la cultura Tang en China 725 Beda el Venerable, *Historia latina de los ingleses* 735-804 Alcuino León III publica un código, la *Ecloga* Primera antología de la poesía japonesa	Cosmografía de Rávena Comienzos de la fabricación del papel en los países bajo dominación árabe

	POLITICA	ARTES,LETRAS	CIVILIZACION
siglo VIII	759 Tregua entre cristianos y musulmanes en España 760 En Armenia se establece una tribu tártara: núcleo del imperio turco 771 Advenimiento de Carlomagno 774 Carlomagno confirma al papa el patrimonio de San Pedro 779 Unificación de Inglaterra 782 Alcuino organiza la enseñanza para Carlomagno 786 Harún-al-Raschid, califa de Bagdad 794 Comienzos del período Heian en Japón (hasta 1185)	762 Fundación de Bagdad por Almanzor 776 Abadía de San Dionisio Primeros versos en germano Construcción de la mezquita de Córdoba (terminada en el 990) 787 Segundo concilio de Nicea: condenación de los iconoclastas 788 Nueva edición del código de Teodosio por Carlomagno *Linewulf*, poemas anglosajones	Difusión de las «cifras árabes», de origen indio, en el Oriente próximo Trabajos del químico árabe Jabir Molinos para papel en Bagdad
siglo IX	800 Carlomagno coronado emperador de Occidente — Reforma jurídica entre los francos de Germania — Poder de los Rajputs en la India — Poderío Khmer en Camboya — Desarrollo del reino búlgaro	793-873 al-Kindi Capilla Palatina de Aix-la-Chapelle *Hildebrandslied*, poema de Alta Alemania En la India, Saukara Acharya constituye el hinduismo	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo IX	809 Muerte de Harún-al-Raschid 814 Muerte de Carlomagno 826 Los árabes conquistan Creta — Evangelización de los daneses 837 Los normandos en Inglaterra — Los árabes ocupan Sicilia 842 Juramentos de Estrasburgo 843 Tratado de Verdún: división del imperio de Carlomagno — Numerosas incursiones de los Normandos en las costas, de Hamburgo a España; penetración en Francia 846 Saqueo de Roma por los árabes Cirilo y Método evangelizan a los esclavos 867-870 El emperador de Oriente apoya al papa contra Focios; cisma de Focios 877 Los árabes amenazan Venecia	Pinturas de Li-Chen y de Chou Fang en China 813 El concilio eclesiástico de Tours autentifica la «lengua francesa» — Primera fundación de San Marcos en Venecia —*Vida de Carlomagno* por Eginhard — Fundación de la orden de San Marcos en Venecia — Jonás de Orleáns, *De institutione regia* 846 Juan Escoto Erigena en la dirección de la escuela del palacio de Carlos el Calvo 872-950 Alfardi — Desarrollo de la civilización Khmer (Angkor Thom)	Sistema decimal desarrollado por los árabes Fundación de un observatorio y de la «Casa de la Sabiduría» en Bagdad Charizmi, el álgebra Traducción del *Almagesto* de Ptolomeo al árabe Perfeccionamiento del astrolabio Los árabes multiplican la traducción de textos antiguos; desarrollo de la investigación en varios campos

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo IX	881 Carlos el Gordo, emperador de Occidente: reunificación del imperio 885 Los normandos sitian París 887 Deposición de Carlos el Gordo: nueva división del imperio	882 Hincmar de Reims, *De Ordine Palatii*	
siglo X	900 Los húngaros destruyen la Confederación moravia — Los checos unifican a las tribus de Bohemia 910 El califato fatimida China: período de guerras civiles hasta 960 911 Tratado de Santa Clara sobre Epta: el ducado de Normandía 913 Los fatimidas conquistan Egipto 924 Simeón, zar de los búlgaros, extiende sus dominios pero fracasa ante Constantinopla 957 Olga, princesa de Kiev, se convierte al cristianismo 960 Fundación de la dinastía Song en China	El campanil de San Marcos en Venecia Califato Omeya en Córdaba: desarrollo artístico 914 Consagración de la abadía de Cluny: reforma de la orden benedictina Constantino Cefalas, *Antología griega*, llamada *palatina*	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo X	962 Otón I, emperador de Occidente 967 Bautizo del duque de Polonia — Consolidación del poder de los califas en Egipto; El Cairo, capital 985 Bautismo de Esteban, rey de Hungría 987 Hugo Capeto, rey de Francia 988 Vladimir, príncipe de Kiev se convierte al cristianismo	Fundación de la Universidad de Córdoba 980-1037 Avicena 984 Consagración de la segunda abadía de Cluny El emperador de China ordena una enciclopedia del saber 988 Fundación de la Universidad de al-Azhar	Los vikingos de Eriko el Rojo en Groenlandia
siglo XI	1000 Ataques de los vikingos contra Normandía 1017 Knut, rey de toda Inglaterra 1037 Fernando I de Castilla se apodera de León y asegura su poder en los reinos cristianos de España	Apogeo de la civilización maya en Yucatán Firdausi, *El libro de los reyes,* epopeya persa 1027-1123 Omar Khayyam, poeta y matemático persa 1033-1109 Anselmo Fundación de Santa Sofía de Kiev Construcción de la abadía de Westminster	1004 Muerte de Guerberto, el papa Silvestre II, introductor de los números árabes y del astrolabio en Occidente

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XI	1043 Enrique III proclama la paz de Dios 1054 El cisma de Oriente: ruptura definitiva entre la Iglesia de Oriente y Roma 1055 Los turcos selyúcidas se apoderan de Bagdad 1066 Batalla de Hastings; Guillermo de Normandía, rey de Inglaterra — Reinos normandos en Italia, que expulsan a los bizantinos 1073 Conflicto entre Guillermo el Conquistador y el papa Grego-VII 1077 El emperador Enrique IV se humilla ante Gregorio VII en Canosa — Los selyúcidas toman Jerusalén y Damasco Los almoravides amos de Marruecos — Los normandos en los Balcanes 1096-1099 Concilio de Clermont: la I Cruzada 1098 Toma de Antioquía 1099 Toma de Jerusalén	Construcción de las catedrales de Parma y de Pisa Atenas, el mosaico bizantino *Pantocrator* *La Canción de Roland* Comienzo de la «tapicería» de Bayeux Construcción de la Catedral de Santiago de Compostela 1079-1142 Abelardo 1090-1153 Bernardo de Clairvaux 1094 Anselmo, arzobispo de Canterbury, *Cur Deus Homo* 1098 Fundación de la abadía de Citeaux	Calendario de Omar Khayyam

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XII	1100 Fundación del reino franco de Jerusalén 1104 Toma de San Juan de Acre por Boduino I	1100-1160 Pedro Lombardo	Construcción del arsenal de Venecia 1112-1152 Templo Angkor Vat en Camboya
		1113 Fundación de la orden de los hospitalarios de San Juan de Jerusalén 1115 Fundación de la abadía de Clairvaux por Bernardo 1115-1180 Juan de Salisbury	
	1118 Alfonso de Aragón ocupa Zaragoza	1121 Primera condenación de Abelardo en el concilio de Soissons	
	1122 Los almohades conquistan Marruecos	1126-1198 Averroes	
	1134 Derrota de Alfonso de Aragón	1140 Segunda condenación de Abelardo en el concilio de Sens — *Cantar del mío Cid,* poema castellano - Construcción de la abadía de San Dionisio	R. de Chester, traducción del árabe: *Liber de Compositione alchemiae*
	1147-1149 II Cruzada: derrota de los cruzados en Damasco; los normandos ocupan Túnez y Trípoli		

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XII	1151 Servia entra en el imperio bizantino 1152 Federico Barbarroja, rey de Germania	1150-1170 *Tristán e Isolda*	
	1158 Fundación de la orden de los Caballeros de Calatrava, primera orden puramente militar y nacional	1155 Universidad de París Poemas del *Romance de la Tabla Redonda*	1156 Fundación de Moscú 1160 Traducción al latín del *Almagesto* de Ptolomeo
	1170 Ejecución de Tomás Becket 1187 Victoria de Saladino sobre los cruzados: ocupa San Juan de Acre 1189-1192 III Cruzada 1191 Los cruzados recuperan San Juan de Acre — Ricardo Corazón de León concede la isla de Chipre como feudo a la orden de los Templarios — Tregua entre Ricardo y Saladino	1165 *Layes* de María de Francia 1167 Fundación de la Universidad de Oxford 1168-1253 Roberto Grossetesta 1170 Cristián de Troyes: *Lancelot, Perceval* 1193 Construcción de la mezquita de Delhi	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XII	1192 Institución del shogunado por Yoritomo que elige Kamakura como capital (Japón) 1197 Los cruzados toman Beyrut 1198 Fundación de la orden teutónica	1193-1280 Alberto Magno 1194-1260 Construcción de la catedral de Chartres 1196 La Giralda, campanario de la mezquita de Sevilla	
siglo XIII	1202 Guerra entre Felipe Augusto y Juan sin Tierra 1202-1204 IV Cruzada desviada por solicitud de los venecianos hacia Constantinopla 1204 Los cruzados toman Constantinopla; fundación del imperio latino — Derrota de Juan sin Tierra 1209 Excomunión de Juan sin Tierra por Inocencio III 1209-1229 Cruzada contra los albigenses 1210 Primeros ataques de Gengis Khan contra China	Hacia 1200 los *Carmina burana* — Villehardouin: *Crónica* 1203 W. von Eschenbach: *Parsifal* 1206 Fundación de la orden contemplativa de los dominicos 1210 Fundación de la orden mendicante de los franciscanos	Roger de Salerno: *Practica chirurgica* — Los aztecas se establecen en México Traducción latina de Avicena: *De Mineralibus* 1202 Fibonacci: *Liber abbaci*, explicación de la numeración árabe

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIII	1212 La cruzada de los niños — Autonomía del reino de Bohemia reconocida por una bula pontificia — Victoria española sobre los almohades en Las Navas de Tolosa 1213 Sumisión de Juan sin Tierra al papa 1214 Victoria de Felipe Augusto sobre Juan en Bouvines 1215 Gengis Khan toma Pekín — En Inglaterra, la Carta Magna Letrán IV: la transubstanciación — La orden de los dominicos orientada a combatir a la herejía albigense 1217 Fracaso de la VI Cruzada contra Egipto 1219 Gengis Khan se apodera de Samarkanda, de Bukara, de Irán y del sultanato de Delhi 1222 Creación del imperio de Tesalónica 1223 Los mongoles en Rusia	— Se inicia la edificación de la catedral de Reims Palacio de la Razón en Padua *Aucassin y Nicolette* 1220 Catedral de Salisbury 1221-1274 Buenaventura 1222 Fundación de la Universidad de Padua — Palacio de la Razón en Milán — Código de las leyes sajonas 1224 Universidad de Nápoles	Tratado comercial entre Venecia y el sultán de Egipto Michael Scot: *Liber astronomiae* Fibonacci: *Practica geometriae* Gran enciclopedia geográfica árabe Desarrollo de las ciudades comerciales alrededor del Báltico

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIII	1225 Confirmación de la Carta Magna 1227 A la muerte de Gengis Khan, el imperio mongol se extiende del Pacífico al mar Caspio — Los caballeros teutones inician la conquista de Prusia 1227-1241 Gregorio IX organiza la Inquisición por la constitución de 1231 1228 La VI Cruzada toma Jerusalén: Federico II, rey de Jerusalén	— Guido Fava de Bolonia: *La Gemma purpúrea*	
	1236 Toma de Córdoba a los moros 1238 Los mongoles conquistan Moscú	1236 *El Romance de la rosa*	
	1240 Alejandro Nevski derrota a los suecos 1241 Los mongoles invaden la Bohemia: límite de la conquista mongólica en Occidente: «La Horda de Oro» 1242 Alejandro Nevski aplasta a los caballeros teutónicos 1248 Fernando III toma Sevilla 1248-1254 VII Cruzada 1250 Rebelión de los gascones contra Simón de Montfort	— Nacimiento de Cimabue, «el padre de la pintura» — Edificación de la abadía de Westminster — La Santa Capilla en París — Universidad de Salamanca	Alianza comercial de Hamburgo y de Lübeck Las tablas astronómicas llamadas alfonsinas

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIII	— San Luis prisionero de los sarracenos — Reino de los mamelucos turcos Bahritas en Egipto — Muerte de Federico II de Hohenstaufen — Constitución del Parlamento de París 1251 Represión feroz contra los albigenses	1251-1257 Roger Bacon enseña en Oxford 1257 Fundación de la Sorbona —Saadi, poeta persa: «El Huerto (*Bustan*) Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*	Los primeros florines de oro acuñados en Florencia — Bacon: *De Mirabili potestate artis et naturae*
	1258 Los mongoles conquistan Bagdad 1259 Tratado de paz franco-inglés 1260 Advenimiento de Kubilai Khan 1261 El emperador bizantino toma de nuevo Constantinopla a los latinos, y luego Macedonia 1262 Los castellanos toman Cádiz 1267 Kubilai Khan ocupa el Turquestán	1266 Bacon: *Opus majus* 1266-1273 Tomás de Aquino: *Suma teológica* 1266 Nacimiento de Giotto	Papel moneda en China

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIII	1270 VIII Cruzada — Muerte de San Luis en Túnez 1273 Eduardo I, rey de Inglaterra — Los merinidas ocupan tanger — Confederación de los cantones suizos 1276 Los mongoles en China: fin de la dinastía Song 1277 Otón de Visconti, señor de Milán 1282 Las vísperas sicilianas: los aragoneses amos de Sicilia 1285 Felipe el Hermoso, rey de Francia 1290 Persecución de los judíos en Inglaterra 1291 Los mamelucos ocupan San Juan de Acre 1296-1297 Los ingleses conquistan Escocia; rebelión de los escoceses	1270 Academia de Bellas Artes de Florencia 1272 Santa Gúdula en Bruselas 1275 Juan de Meung termina el *Romance de la Rosa* — Raimundo Lulio: *Ars magna* 1280 *Poemas* de Rutebeuf 1283 Beaumanoir: *Les coutumes de Beauvoisis* 1285 Adam de La Halle: *Jeu de Robin et Marion* 1289 Palacio público de Siena	1271-1275 Marco Polo en China — Mapa marino al compás, llamado pisano — Consolidación y extensión de las alianzas entre las ciudades comerciales alemanas Invención de las gafas 1295 Regreso de Marco Polo a Venecia, tras haber prestado servicios a Kubilai Khan

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIV	1300 Primer año santo — Conflictos entre el papa y Felipe el Hermoso, y Eduardo I 1301-1302 Bulas pontificias recordando la supremacía de Roma 1304 Felipe el Hermoso, vencedor de los flamencos, hace aprobar su política por los Estados generales 1306 Persecución contra los judíos en Francia 1309 El papa Clemente V se instala en Aviñón — Los caballeros teutónicos en Pomerania 1312 El papa suprime a la orden del Temple 1314 Muerte de Felipe el Hermoso	1300-1350 Guillermo de Occam 1300 Construcción del Palazzo Vecchio en Florencia 1300-1377 Guillermo de Machaut 1303 Universidad de Roma 1305 *Lamentación en la muerte de Cristo*, de Giotto 1305-2309 *Memorias* de Jean de Joinville 1307-1321 Dante: *La Divina Comedia* Comienzo de la construcción del palacio de los Dogos en Venecia (hasta 1421) 1312 Guilda de los maestros cantores de Maguncia — Giotto, retablo de *La Virgen de los inocentes* 1315 Simón Martini, fresco del palacio de Siena	Normalización de las unidades de medida en Inglaterra Primer portulano *Mapamundi* de Herreford

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIV	1319 Magno Eriksson unifica Suecia	1319 Torre llamada Ghirlandina de Módena 1320 P. Lorenzetti, retablo de Arezzo	
	1324 Conflictos entre el emperador y el papa: excomulgación de Luis IV	1324 Marsilio de Padua: *El Defensor de la Paz* (*Defensor Pacis*) — Breviario de Belleville de J. Pucelle — *Salterio de Luttrell*	1325 Los aztecas fundan Tenochtitlán (México)
	1328 Iván I, gran príncipe de Moscú — Victoria de Luis IV, coronado emperador en Roma		1328 Th. Bradwardin: *Tractaris proportionum*
	1333 Revuelta de los chinos contra los mongoles	1330 Santa María delle Spina en Pisa 1333 Yussef I, califa de Granada: apogeo de la civilización morisca en España	
	— Casimiro el Grande en Polonia	1335 El palacio de los Papas en Aviñon	
	1336 Los ingleses ocupan Escocia 1337 Confiscación de la Guyena: comienzo de la guerra llamada de los Cien Años entre Francia e Inglaterra — Los turcos toman Nicomedia 1338 Se inicia el período Muromachi en Japón (hasta 1573)		1336 Primer reloj público de campana en Milán Telar en Bristol

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIV	1341 El Parlamento inglés dividido en Cámara de los Lores y en Cámara de los Comunes 1342 Luis el Grande, rey de Hungría 1346 Victoria inglesa en Crecy 1347 El merinida Abu al Hassan ocupa Túnez — Los ingleses toman Calais	1341 Petrarca coronado poeta laureado en Roma	Trabajos astronómicos de Levi ben Gerson Crisis económica en Florencia Llegada de Asia, la peste negra se extiende sobre toda Europa y ocasiona centenares de miles de víctimas
		1348 Fundación de la Universidad de Praga — Creación de la Medersa de Fes Hacia 1350-1353 Boccacio: *El Decamerón*	
	1352 Se extiende la rebelión china contra los mongoles, en 1355 los Yuan son expulsados de Nankín 1354 Los otomanos ocupan Gallípoli 1356 Derrota y captura de Juan II el Bueno en la batalla de Poitiers — La Bula de Oro: reglamentación de las elecciones imperiales — Nicolás Eymerich, autor del *Manual de los inquisidores*, inquisidor general de Aragón	1357 Andrea Orcagna: altar de la capilla de los Strozzi en Florencia	«La Hansa germánica» recibe su nombre en ocasión del conflicto contra los daneses

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	1358 Insurrección en París y revueltas campesinas en Francia 1360 Tratado de Brétigny: incremento de las posesiones del rey de Inglaterra en Francia 1362 Los turcos toman Andrinópolis		Tratados matemáticos y físicos de Nicolás Oresme G. de Chauliac: *Chirurgia magna*
	1364 Victoria de du Guesclin sobre los ingleses en Cochorel	1364 Fundación de la Universidad de Cracovia	
	1367 El papa Urbano VI en Roma 1368 Dinastía Ming en China	1368 Fundación de la Universidad de Ginebra — Hafiz: *El Diván*	Guilda de los maestros cirujanos de Londres
siglo XIV	1370 Victoria de la Hansa germánica en el conflicto con Dinamarca — Comienzo de la monarquía electiva en Polonia 1372 Los mongoles son expulsados de China — Victorias francesas sobre los ingleses 1374 Los mamelucos ocupan Armenia	1370 Petrarca: *Sonetos* 1370-1440 *Crónicas* de Froissart F. de Volterra, fresco del *Juicio Final*, en la catedral de Pisa	La ballesta de acero utilizada como arma de guerra Esclusas sobre los canales en Holanda
		1377 Ibn Jaldún: *Prolegómenos* — El Patio de los Leones de la Alhambra en Granada	El *Atlas catalán* que registra las informaciones de Marco Polo
	1378 Comienzo del gran cisma de occidente 1379 Primeras campañas de Tamerlán		

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	1380 Los moscovitas derrotan a los mongoles en Kulikovo — Unión de Noruega y Dinamarca 1381 Revueltas campesinas en Inglaterra	1380 Wyclif traduce la Biblia en lengua vulgar y denuncia la transubstanciación	
	1382 Los turcos toman Sofía	1382 Chaucer: *Troilo y Cresida* Fundación de la Universidad de Heidelberg Edificación de la catedral de San Gil en Edimburgo	La «Dulle Griete» primera bombarda construida en Gand
siglo XIV	1385 Portugal se emancipa de Castilla	1385 Chaucer: *Cuentos de Canterbury* 1385-1389 J. de Ableges: *Le Grand coutumier de France*	
	1386 Unión de Polonia y Lituania bajo Jagellón I 1389 Los otomanos aplastan a los servios en Kosovo 1390 Bizancio pierde sus últimos territorios en Asia — Tamerlán derrota a los tártaros		
	1395 Tamerlán conquista Astrakán 1396 Los otomanos aplastan a los últimos cruzados en Nicopolis y ocupan Bulgaria		

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	1397 Unificación de los tres reinos escandinavos 1398 Tamerlán asola el valle del Indo 1399 Enrique de Lancaster se convierte en Enrique IV de Inglaterra; persecución contra los *lolardos* (hasta 1413)	Hacia 1397 Claus Sluter: *El pozo de Moisés* 1399 Cristina de Pisan: *Epístolas al dios Amor*	
siglo XV	1401 Tamerlán toma Bagdad y Damasco 1402 Conquista de Ankara: Bajazet prisionero de Tamerlán 1405 Muerte de Tamerlán 1407 China se anexiona el Anam — Comienzo de la guerra civil en Francia: armagnanos contra burguiñones 1408 Los tártaros sitian Moscú 1409 Concilio de Pisa para poner término al Gran Cisma. Sin éxito: elección de un tercer papa 1410 Tannenberg, victoria de los	1401 Nacimiento de Nicolás de Cusa — Catedral de Santa María de la Sed en Sevilla 1403 Ghiberti, puertas del Baptisterio de Florencia 1408 Donatello: *David, San Juan Evangelista* — Andrei Rublev: *El descenso a los infiernos* 1409 Pekín capital de China: comienzo de un período intenso de actividad cultural y artística 1410 J. y P. de Limburgo: *Las*	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XV	polacos sobre los caballeros teutónicos 1414-1418 Concilio de Constanza; condenación de Wyclif y de Juan Hus; fin del Gran Cisma 1415 Derrota francesa en Azincourt Suplicio de Juan Hus 1420 Los «Cuatro principios de Praga», proyecto de una Iglesia nacional autonóma 1422 Enrique VI proclamado en París rey de Francia y de Inglaterra Los otomanos sitian Constantinopla 1427 Victoria de los dunos sobre los ingleses en Montargis 1429 Juana de Arco en el sitio de Orleáns: consagración de Carlos VII en Reims 1431 Proceso y suplicio de Juana de Arco 1434 Victoria de los husitas en Bohemia,	*muy ricas horas del duque de Berry* 1411 Predicación de Juan Hus, que es excomulgado enseguida — La pagoda de porcelana en Nankin *Poesías* de Carlos de Orleáns Alain Chartier: *Libro de las cuatro damas* John Capgrave: *Crónica de Inglaterra* Brunelleschi, Iglesia San Lorenzo en Florencia Alain Chartier: *Cuadrilongue invectif* La Casa Dorada en Venecia Fra Angélico: *La coronación de la Virgen* Fundación de la Universidad de Lovaina Masaccio: *El tributo de San Pedro* Donatello: *El festín de Herodes* 1432 Jan Van Eyck: *El cordero místico*	Extensión de la actividad bancaria de los Médicis Los portugueses en Madera Gonzalo Cabral en las Azores

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XV	1436 Los ingleses abandonan París	Van Der Weyden: *Descenso de la Cruz* Academia platónica en Florencia	
	1438 Proclamación de las libertades galicanas en Bourges	Mezquita de Hussein en Jaunpur Jan Van Eyck: *La Madona de la fuente*	En Haarlem, impresión de textos con bloques de madera
	1440 Los otomanos sitian Belgrado	1440 Nicolás de Cusa: *De la Docta ingnorancia*	
	1443 Murat II derrota a los húngaros en Varna	Juan Hus: *De orthographia boaemica*	
	1444 Primeras conquistas de los incas	Fra Angélico: frescos de Orvieto	
	1447 Proclamación de la República en Milán		
	1450 Los franceses inician la reconquista de Normandía; rebelión de Jack Lade en Inglaterra	Miniaturas de Juan Fouquet Conrado Paumann, tratado del órgano	Fracaso de Jacqués Coeur en Francia
	1453 Los ingleses abandonan Francia; fin de la guerra de los Cien Años	Arnaldo Grebán: *El misterio de la pasión*	Instalación del taller de impresión de Gutenberg en Maguncia
	— Los otomanos toman Constantinopla: según la tradición, «fin de la Edad Media»	Montegna: *San Lucas, Santa Eufemia*	Los portugueses en las islas del Cabo Verde Mapa de Fra Maura Institución del Correo real en Francia
	1461 Advenimiento de Luis XI de Francia — Eduardo IV rey de Inglaterra	1456-1461 François Villon: *Pequeño Testamento, Gran Testamento*	
	1464 Paz entre Inglaterra y Escocia	Uccello: *Batalla de San Romano* P. di Cosimo: *La Muerte de París*	Regiomontanus, introducción a la trigonometría

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XV	1469 Lorenzo de Médicis, señor de Florencia	Hans Memling: *Tríptico de Donne* Una imprenta en la Sorbona	
	1473 Extensión de las conquistas del duque de Borgoña, Carlos el Temerario, aliado de los ingleses	1473 La Capilla Sixtina	Los portugueses cruzan el Ecuador Regiomontanus: *Efemérides*
	1477 Derrota y muerte de Carlos el Temerario	1477 Botticelli: *La Primavera*	
	1479 Isabel y Fernando «Los Reyes Católicos»	Verrocchio: *La incredulidad de Santo Tomás* Hans Memling: *El matrimonio místico*	Primeros fusiles de cañón rayado
	1480 Muerte del rey Renato de Provenza — Ludovico Sforza, señor de Milán	D. Odofredo: *Lectura super codice Justiniani* G. Bellini: *El Extasis de San Francisco*	
	1482 Incorporación de Borgoña a Francia	El Perugino y Pinturicchio, frescos de la Capilla Sixtina	Primera impresión de la *Geometría* de Euclides
	1485 Rebelión de los bretones contra el rey de Francia	Filippino Lippi: *La adoración del niño* Botticelli: *Nacimiento de Venus*	Colonia portuguesa en la Costa del Oro Los aztecas construyen el templo de México
	— Enrique VI Tudor depone a Ricardo III	François Villon: *Baladas de los ahorcados*	
	1491 Carlos VII se casa con Ana de Bretaña		
	1492 Los españoles toman Granada 1492 Primera expedición francesa a Italia	— Ghuirlandaio, *Nacimiento de la Virgen*	1492 Leonardo da Vinci dibuja una maquina voladora Cristóbal Colón llega a América

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XV	— Tratado de Tordesillas: España y Portugal se reparten el Nuevo Mundo — Fortalecimiento de la Inquisición contra las herejías y la brujería 1497 Excomunión de Savonarola en Florencia	1496 Botticelli: *La coronación de la Virgen* 1497 L. da Vinci: *La Cena* — Redacción del código chino de los Ming 1498 A. Durero: *El Apocalipsis* — Vinci: *Santa Ana y la Virgen* — *Till Eulenspiegel*	Lucas Pacioli: *Summa de arithmetica* 1497 Vasco de Gama cruza el cabo de Buena Esperanza 1498 Caboto en el Labrador; Vasco de Gama en las Indias
siglo XVI	1500 Españoles y franceses se reparten Italia en el tratado de Granada: los segundos ocuparán el Milanesado hasta 1512 1504 Los franceses expulsados de Nápoles 1505 Los españoles en Orán — Los portugueses en Mozambique 1507 El papa Julio II comercializa las indulgencias	1503 *David* de Miguel Angel 1504 Rafael: *Las Bodas de la Virgen* 1505 Grünewald: *La Crucifixión* 1506 Lucas Cranach: *Martirio de Santa Catalina* 1507 Vinci: *La Virgen de las Rocas*. Rafael: *Santo entierro* Miguel Angel decora la Sixtina	1500 Cabral en el Brasil; Díaz en Madagascar 1503 Alburquerque en las Indias 1504 Los portugueses en Agadir 1507 Primer mapa en el que figura el nombre de América

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVI	1509 Enrique VIII rey de Inglaterra 1512 Los franceses expulsados de Milán — Guerra ruso-polaca — Selim I, Sultán 1513 La Inquisición en Sicilia 1515 Francisco I, rey de Francia, vencedor en Mariñan 1517 Selim I se apodera de Egipto — Lutero, «Tesis de Wittenberg» — Predicación de Zuinglio en Suiza 1519 Cortés emprende la conquista de México 1520 Carlos V coronado emperador — Solimán el Magnífico sultán otomano	1510 Grünewald: *Retablo de Issenheim* — El Bosco: *El infierno* 1511 Erasmo: *Elogio de la locura* 1513 Maquiavelo: *El Príncipe* 1515 Rafael en el Vaticano 1516 T. Moro: *Utopía* — Aristo: *Orlando Furioso* — Pomponacio: *De Immortalitate animae* 1517 Reuchlin: *De Arte cabbalistica* 1518 Holbein: *La Fuente de vida* 1520 El Tiziano: *La Bacanal* — Cranach: *Retrato de Lutero*	1509 El reloj («el huevo de Nuremberg») 1511 Los portugueses en Malaca y en las Molucas El café en Europa Viaje de Magallanes que descubre el estrecho y penetra en el Pacífico

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVI	— Fracaso del «Campo de la Sábana de Oro» Lutero: *Manifiesto a la nobleza alemana* 1521 Conquista de México por los españoles — Los tártaros de Crimea invaden Rusia — Lutero excomulgado 1522 Los turcos se apoderan de Rodas	1521 Melanchton: *Apologia pro Lutero* — Madrigales de Felipe de Mons 1522 El Correggio: *La Noche* — Hans Sachs: *El ruiseñor de Wittenberg* — El Tiziano: *Baco y Ariana*	1521 Muerte de Magallanes — Introducción del gusano de seda en Francia 1522 Regreso del navío de Magallanes a Sevilla
	1523 Pizarro en Guayaquil	1523 Lutero: *La Autoridad temporal...* Zuinglio: *La Exposición y las pruebas...* Münzer: *Oficio alemán...*	
	1524 Guerra de los campesinos en Alemania 1525 Represión severa de los campesinos alemanes; ejecución de Münzer — Derrota de Francisco I frente a Carlos V en Pavía	1524 Erasmo: *Del libre albedrío* 1525 Andrea del Sarto: *Virgen del Saco*	1524 Apiano: *Cosmographicus liber* Rodolfo introduce el signo √ (raíz cuadrada)
	1526 Solimán vence a Luis de Bohemia en Mohacs	1526 Extensión del movimiento Anabaptista — Actividad de los Dominicos en Brasil	Trabajos de Paracelso sobre medicación Pizarro llega a Perú

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVI	— Los mongoles ocupan Delhi 1527 Saqueo de Roma por los imperiales 1528 Los suizos aahieren a la Reforma	1527 Dinamarca y Suecia adoptan el luteranismo — El Tiziano: *Venus de Urbino*	1528 Durero: *Tratado de las proporciones del cuerpo humano* Mapa del Océano Pacífico
	1529 Los turcos frente a Viena 1530 Coronación de Carlos V por el papa	1529 Lutero: Pequeño y Gran Catecismos 1530 Melanchton: *La Confesión de Augsburgo* El Colegio de Francia	
	1531 Asesinato del Inca por Pizarro; toma de Cuzco — Guerra civil en Suiza: muerte de Zuinglio 1532 Anexión de Hungría por los otomanos	1532 *Crónicas de Gargantúa y Pantagruel de* Rababelais	1531 Bolsa de valores en Amsterdam
	1533 Iván IV el Terrible, zar de Rusia		1533 Regiomontanus: *De triangulis* — Jacobo Cartier explora el San Lorenzo
	1534 Los otomanos conquistan Bagdad 1535 Toma de Túnez por Carlos V — Ejecución de Tomás Moro en Inglaterra	1534 Ignacio de Loyola pronuncia sus votos	1535 Tartaglia: ecuación de 3.^{er} grado — Fundación de Lima
	1536 Barbarroja toma de nuevo Bizerta	1536 Calvino: *Institución de la religión cristiana* — B. des Periers: *Cymbalum Mundi*	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
			1537 Tartaglia: estudios de balística 1537 Primer mapa de Mercator
	1538 Tregua entre Francisco I y Carlos V — La Santa Liga de los príncipes alemanes contra los turcos — Excomunión de Enrique VIII	1539 Roberto Estienne: *Tesoro de la lengua latina*	1540 Miguel Servet descubre la circulación de la sangre (sin explicarla)
siglo XVI	1541 Los otomanos toman Buda Ignacio de Loyola, general de la orden de los Jesuitas 1542 La Inquisición en Roma	1541 Miguel Angel: *El Juicio final* 1542 Las Casas: *Brevísima relación de de la destrucción de las Indias*	1543 N. Copérnico: *De Revolutionibus orbium caelestium* — Vesalio: *De Corporis humani fabrica* 1544 Sebastián Munster: *Cosmographia universalis*
	1545 Apertura del concilio de Trento 1547 Comienzo del reino personal de Iván IV	1545 El Tintoreto: *La Asunción de la Virgen*	1545 San Francisco Javier en China — Trabajos matemáticos de Cardan

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	1549 Paz entre Francia e Inglaterra — Organización administrativa de Rusia	1548 La Boétie: *Discurso de la servidumbre voluntaria* 1549 J. du Bellay: *Defensa e ilustración de la lengua francesa*	
	1553 Imperio saadí en Marruecos — Iván el Terrible ocupa Kazán	1550 Ronsard: *Odas* 1553 B. Cellini: *Perseo*	J. Fernel: *Pathologia*
siglo XVI	1555 Paz de Augsburgo: *«cujus regio, ejus religio»* 1556 Reino de Akbar, soberano mongol en India — Persecuciones contra los protestantes en Inglaterra — Abdicación de Carlos V	1555 Palestrina: *La Misa del Papa Marcelo* 1556 Mezquita de Solimán I en Constantinopla	
	1558 Iván IV en Livonia — Isabel, reina de Inglaterra 1559 «actas de supremacía»: ruptura entre Roma e Inglaterra 1560 Tumulto de Ambroise: comienzos de las guerras de religión en Francia	1558 Margarita de Angulema: *El Heptamerón* — Bruegel: *El Alquimista* 1559 Juan Clouet: *Retrato de Enrique II* 1560 Jannequin: *Batalla de Marignan* — Francisco de Vitoria: *Theologicae Relectiones*	Falopio: *Observationes anatomicae*
	1561 Iván el Terrible destruye la orden teutónica 1562 Comienzos de la guerra de	1561 Teresa de Avila: *El Libro de mi vida* 1562 Veronés: *Las Bodas de Caná*	Ingleses en América, franceses en California

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVI	los Siete Años entre Dinamarca y Suecia		
		1563 Lope de Vega: *Teatro* — John Foxe: *Libro de los mártires*	1563 *Cinco libros de cirugía* de Ambrosio Paré
	1565 Rebelión de los moriscos en España		
			1566 Fundación de la Bolsa de Londres
		1568 San Juan de la Cruz funda la orden de los Carmelitas	
	1569 Unión de Polonia y Lituania		
	1571 Victoria de los españoles sobre los turcos en Lepanto — Los tártaros incendian Moscú	1571 R. de Lassus: *Stabat Mater*	1571 Palladio: *Tratado de arquitectura*
	1572 Matanza de San Bartolomé en Francia — Comienzos de la rebelión de los Países Bajos contra los españoles	1572 Camoens: *Las Luisiadas* — Enrique Estienne: *Tesoro de la lengua griega*	1572 R. Bombelli utiliza los números imaginarios
		1575 Tasso: *Jerusalén Liberada* 1576 J. Bodino: *De la República* — R. Holinshead: *Crónicas de Inglaterra...*	1575 Observatorio de Tycho Brahé
			1577 Viaje de Drake alrededor del mundo
	1579 Formación de la Unión de Utrecht	1579 Du Plessis-Mornay: *Vindiciae contra tyrannos*	1579 Fundación en Londres de la *Eastland Company*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVI	1580 Felipe II de España se apodera de Portugal 1581 Los rusos inician la conquista de Siberia 1582 Akbar abjura del Islam	1580-1588 Montaigne: *Los Ensayos*	
	1584 Muerte de Iván IV, poder de Boris Godunov	1582 Reforma del calendario por Gregorio XIII 1584 Giordano Bruno: *Del infinito del universo y de los mundos* 1585 Giordano Bruno: *Los furores heroicos* 1586 El Greco: *El entierro del Conde de Orgaz*	
	1588 Derrota de la «Armada Invencible»		Creación del *Banco di Rialto* en Venecia
		1590 G. du Vair: *Tratado de la Constancia...* 1590-1610 Shakespeare	1590 Galileo: *De Motu*
			1591 F. Viete: *in Artem analyticam Isagoge*
	1594 Abjuración de Enrique IV de Francia		
			1596 Kepler: *Prodomus...* Tablas trigonométricas
	1598 Edicto de Nantes — Boris Godunov proclamado zar		
siglo XVII	1600 Ejecución de Giordano Bruno	1600 El Greco: *San José y el Niño Jesús*	1600 William Gilbert: *De Magnete*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1603 Jacobo I rey de Inglaterra — Dinastía de los Tokugawa 1604 Comienzos de los «tiempos turbulentos» en Rusia	1601 Pedro Charrón: *Sabiduría* 1603 Akbar Nameh, crónica del reino de Akbar 1604 Grocio: *De Jure praedae* — Campanella: *La ciudad del sol* (publicada en 1623) — Bacon: *De los progresos del espíritu humano*	1601 El padre Ricci en Pekín 1603 Champlain en el Canadá 1604 Kepler: *Astronomiae pars optica*
	1605 Conspiración de la Pólvora en Inglaterra 1606 Paz entre los Habsburgo y los turcos	1605 Cervantes: *Don Quijote* (2.ª parte en 1615) 1606 P. P. Rubens: *La Circuncisión* 1607 Monteverdi: *Orfeo* 1608 Francisco de Sales: *Introducción a la vida devota* — En Alemania La Unión Evangélica (protestante)	1606 Publicación del *Atlas* de Mercator 1607 Los jesuitas en el Paraguay 1608 Fundación de Quebec
	1609 Los moriscos expulsados de España — Independencia de las Provincias Unidas	1609 Reforma de Port-Royal	1609 Kepler: *Astronomía nova*
	1610 Asesinato de Enrique IV; Luis XIII rey de Francia: regencia de María de Médicis 1611 Gustavo Adolfo, rey de Suecia	1610 Honorato de Urfe: *La Astrea*	1610 Telescopio de Galileo (los anillos de Saturno) 1611 Kepler: *Dióptrice* (telescopio)
	1614 Gustavo Adolfo invade Rusia	1614 Monteverdi, 6.ª recopilación de madrigales 1616 Rubens: *El Juicio final*;	1614 Los logaritmos 1616 William Harvey: la circulación de la sangre

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1618 «Defenestración de Praga»: comienzos de la guerra de los Treinta Años	Frank Hals: *Los arqueros de San Jorge* — Agripa de Aubigné: *Los Trágicos*	
	1620 Las tropas protestantes derrotadas en la Montaña Blanca	1619 Le Bernin: *David lanzando su honda* 1620 Velázquez: *El vendedor de agua de Sevilla* — Van Dyck: *Las Tres Gracias* — Bacon: *Novum organum Scientiarum*	1620 El *Mayflower* en América
	1621 Reanudación de la guerra entre España y las Provincias Unidas	1623 Bacon: *Instauratio magna...*	1621 El *Epitome astronomiae copernicanae* de Kepler puesto en el índice por Roma 1623 Galileo, *Il saggiatore*
	1624 Richelieu en el poder en Francia 1625 Carlos I, rey de Inglaterra 1627-1628 Sitio de La Rochela	1625 Grocio: *De Jure belli et pacis* — Bacon: *La nueva Atlántida*	
		1628 Descartes: *Regulae...* (publicadas en 1701) 1630 J. de Ribera: *Martirio de San Bartolomé* 1630-1652 El Taj Mahal en Agra	1628 Publicación de la obra de W. Harvey 1630 Galileo: *Dialogo*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1631 Gustavo Adolfo invade Alemania 1632 Muerte de Gustavo Adolfo en Lützen	1631 *Gaceta de Francia* de Teofrasto Renaudot	1631 William Petty: *Political Arithmetics*
		1633 Jacques Callot: *Las miserias de la guerra*	1633 Galileo ante la Inquisición
	1634 Los protestantes derrotados en Nordlingen 1635 Francia declara la guerra a España 1637 Descomposición del imperio Ming	1634 Rembrandt: *El Festín de Baltasar* 1635-1659 Tragedias de Corneille 1637 Descartes: *Discurso del Método,* acompañado de los tratados: la *Geometría,* la *Dióptrica,* los *Meteoros* 1638 Publicación del *Augustinus* de Jansenio	1635 Fundación de Cayena 1638 Galileo, *Discorsi et demonstrazione...* 1639 Pascal: *Ensayo sobre los cómicos* — *Geometría* de Désargues Producción de coque a partir del carbón
	1640 Rebelión de los portugueses, que recobran la independencia 1641 Rebelión de los irlandeses; Carlos I condenado por los Comunes 1642 Insurrección contra el rey en Londres: comienzos de la guerra civil	1640 Hobbes: *Elementos de la ley natural y política* 1641 Descartes: *Meditaciones metafísicas* (trad. francesa. 1647) — Comedias de Calderón 1642 Hobbes: *De Cive* — Rembrandt: *Ronda nocturna*	Manufacturas de de algodón en Manchester 1642 Pascal, máquina de calcular

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	— Muerte de Richelieu 1643 Muerte de Luis XIII, poder de Mazarino; victoria francesa en Rocroi 1644 Establecimiento de la dinastía manchú en China — Victorias militares francesas	— Stradivarius, fabricante de violines 1644 Descartes: *Principia philosophiae...* (trad. fran. 1647) — Le Bernin: *La Visión de Santa Teresa*	— Toricelli, el barómetro Plantaciones de caña de azúcar
	1647 Levantamiento reprimido en Nápoles contra los españoles 1648 Carlos I comparece ante el Tribunal Supremo — Mazarino debe ceder ante la Fronda — Tratado de Westfalia que garantiza la independencia de las Provincias Unidas	1647 Gassendi: *Vida y muerte de Epicuro* — Rembrandt: *Susana* 1648 Rembrandt: *Los Peregrinos de Emaús* — Le Lorrain: *La Huida de Egipto*	1647 Pascal experiencias referentes al vacío
	1649 Ejecución de Carlos I — Fin de la Fronda parlamentaria en Francia 1650 Fronda de los príncipes: Mazarino tiene que huir 1651 Mayoría de Luis XIV 1652 Fin de la Fronda: Vencedor, Luis XIV regresa a París — Represión de la insurrección catalana	1649 Descartes: *Tratado de las pasiones del alma* 1650 G. de La Tour: *La mujer de la pulga* 1651 Hobbes: *El Leviatán*	El té en Europa occidental 1650 Bomba de Guericke 1651 Huyghens:...*Quadratura Hyperbolae, Ellipsis et circuli*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	1653 Cromwell «lord protector» de Inglaterra — Los cosacos prestan juramento al zar	1653 Inocencio X condena el jansenismo — Nicolás Poussin: *La Santa Familia* — Ruysdael: *Castillo de Bentheim*	
		1656 Pascal: *Cartas provinciales* — Velázquez: *Las Meninas* — Murillo: *Visión de San Antonio de Padua*	1656 Huyghens descubre los satélites de Saturno
		1657 Cyrano de Bergerac: *Historia cómica de los Estados e imperios de la Luna*	1657 Bomba neumática de Boyle — Optica de Fermat
siglo XVII	1658 Muerte de Cromwell; victoria anglo-francesa sobre los españoles		
	1659 Tratado de los Pirineos; paz entre España y Francia — Aurangzeb, gran Mogol	1659 Vermeer de Delft: *La Cocinera* 1659-1673 Teatro de Moliere — Samuel Pepys empieza su *Diario*	1659 Huyghens, observación del planeta Marte
	1660 Carlos II, rey de Inglaterra	1660 Arnaud y Lancelot: *Gramática de Port-Royal* — Spinoza: *Corto Tratado...*	
	1661 Muerte de Mazarino, poder de Luis XIV 1662 Los ingleses en Bombay	1661-1675 Spinoza, composición de la *Etica* 1662 Arnaud y Nicole: *Lógica de Port-Royal* — Fundación de la manufactura de los Gobelinos	1661 Boyle, compresibilidad de los gases — Malpighi perfecciona la teoría de la circulación de la sangre

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
		1663 Samuel Butler: *Hudibras*	
	1664 Los ingleses ocupan Nueva Amsterdam, rebautizada New York	1664 Schütz: *Oratorio de Navidad* — Jan Steen: *El festín del Bautismo*	1664 Hooke, cristalografía Colbert funda la Compañía Francesa de las Indias 1664-1681 Canal del Mediodía de Francia 1664-1685 Elaboración por Newton, luego por Leibniz, por métodos distintos, del cálculo diferencial
		1665 Murillo: *Los mendigos*	
		1666 Columnata del Louvre	1666 Gran incendio de Londres
siglo XVII	1667 Francia invade los Países Bajos: guerra de Devolución 1667-1671 Insurrección campesina de Stenka Razin en Rusia	1667 Milton, *El Paraíso perdido* 1667-1694 Racine: tragedias	1667 Tachenias: *Hippocrates Chimicus*
	1668 Paz de Aix-la-Chapelle en detrimento de los españoles		1668 Telescopio espejo de Newton
		1670 Publicación de los *Pensamientos* de Pascal — Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*	
	1672-1678 Luis XIV invade las Provincias Unidas		1672 Newton: informe sobre los colores en la Royal Society
	1673 En Inglaterra, exclusión de los anticonformistas religiosos	1673 Lulli: *Cadmus et Hermione*	1673 Huyghens: *Horlogium oscillatorium*
	1674 Guillermo de Orange, «estatúder» hereditario de Holanda; saqueo del Palatinado por Turena	1674 Boileau: *Arte poético* 1674-1678 Malebranche: *Búsqueda de la Verdad*	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1678 Paz de Nimega que pone fin a la guerra de Holanda 1679 Voto del *Habeas Corpus* en Inglaterra 1682 Pedro el Grande, zar de todas las Rusias 1683 Sitio de Viena por los turcos 1685 Revocación del Edicto de Nantes en Francia	1675-1677 Spinoza compone el *Tractatus politicus* 1677 Lulli: *Te Deum* 1678 Enrique Purcell, música para *Timón de Atenas* — Mme de la Fayette: *La Princesa de Cleves* 1679-1714 G. Burr: *Historia de la Reforma en Inglaterra* 1680 Malebranche: *Tratado de la naturaleza y de la gracia* 1681 Bossuet: *Discurso sobre la historia universal* 1683 Fontenelle: *Disgresión sobre los antiguos y los modernos* — Malebranche: *Tratado de moral* 1684 Bayle: *La Nueva República de las letras* — Leibniz: *Meditaciones sobre el conocimiento...*	1677 Leeuwenhoek: Los espermatozoides 1678 Publicación de las obras de Fermat — Marmita, de Dionisio Papín 1679 Leyes de Mariotte 1680 Mariotte descubre la respiración de las plantas 1682 Halley observa el cometa que llevará su nombre — Máquina de Marly — Clasificación de los vegetales por J. Gray 1683 Newton, teoría de las mareas — Mapa de los vientos de Halley

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1686 Liga de los Augsburgo contra Francia — Buda es recuperada de manos de los turcos 1687 Repliegue general de los turcos 1688 Conflicto entre Jacobo II y los obispos ingleses; Guillermo de Orange desembarca en Inglaterra 1689 El «parlamento de Convención» designa rey a Guillermo: libertad religiosa en Inglaterra. Declaración de derechos — Advenimiento de Pedro I de Rusia 1690 Los mongoles ocupan la India del Sur	1686 Leibniz: *Discurso de Metafísica* — Fontenelle: *Diálogos sobre la pluralidad de los mundos* 1687 Fenelón: *La educación de las jóvenes* 1688 *Los caracteres* de La Bruyere 1689 Purcell: *Dido y Eneas* — Hobbema: *El Molino de agua* 1690 Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil* — Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano* 1693-1706 Monsart construye la cúpula de los Inválidos 1694 P. Bayle: *Pensamimentos sobre el cometa* — Leibniz: *Sistema nuevo de la naturaleza* 1696 Regnard: *El Jugador*	1687 Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* Leeuwenhoek: Los glóbulos rojos 1689 Teoría de la máquina a vapor de Dionisio Papín 1693 Tournefort define el género en botánica 1694 Huyghens: *Tratado de la luz* — Creación del Banco de Inglaterra 1695 Leibniz enuncia el teorema de las fuerzas vivas 1696 Bernouilli, cálculo de las variaciones

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVII	1697 Tratado de Ryswick, fin de la guerra de los Nueve Años — Carlos XII, rey de Suecia 1699 Derrota turca contra la Liga Santa	1696-1697 P. Bayle: *Diccionario histórico y crítico* 1699 Fenelón: *Telémaco*	1697 Teoría del flogisto de Stahl 1699 Dampier parte hacia el Pacífico
siglo XVIII	1700 Muerte de Carlos II, Felipe de Aragón rey de España — Victoria de Carlos XII en Narva 1701 Federico I, primer rey de Prusia — Comienzo de la guerra de sucesión en España 1704 Estanislao Leczinski, rey de Polonia 1705 José I, emperador de Alemania 1706 Los suecos en Sajonia 1707 Muerte de Aurangzeb, último emperador mongol 1709 Carlos XII derrotado en Poltava por Pedro el Grande	1700 Corelli: *Sonatas* 1701 *Kabuki Shibai,* comedias populares en Japón 1702 Clarendon: *Historia de las guerras civiles en Inglaterra* 1704 Haendel: *La Pasión según San Juan* — Leibniz: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* 1705 Mandeville: *La fábula de las abejas* 1706 Edwuard Chuyd: *El diablo cojuelo* 1709 Lesage: *Turcaret* — Pope: *Pastorales*	1702 Halley, mapa de la declinación magnética 1703 Fundación de San Petersburgo 1705 Primera máquina a vapor de Newcomen 1707 Incautación del *Diezmo real* de Vauban — Newton, *Aritmética universal* 1709 Berkeley, *Nueva teoría de la visión*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	1713 Tratado de Utrecht, fin de la guerra de sucesión en España: Felipe V rey de España — Federico Guillermo I, rey de Prusia 1714 Advenimiento de la dinastía de Hannover en Inglaterra: Jorge I rey 1715 Muerte de Luis XIV, Felipe de Orleáns regente de Francia 1716 Los nobles contra el regente de Francia — Revocación del edicto de tolerancia por el emperador de China	1710 Berkeley: *Principios de la naturaleza humana* — Leibniz: *Teodicea* 1711 Shaftesbury: *Características de los hombres...* — En Londres, fundación del *Spectator* 1713 Bula *Unigenitus:* Condena del jansenismo por Clemente XI — Berkeley: *Diálogos de Hylas y* de Filonio 1714 Couperin: *Conciertos reales* — Leibniz: *La monadología* 1715 Lesage: *Gil Blas de Santillana* 1717 *Memorias* del cardenal de Retz — Watteau: *Embarque para Citerea* — J.S. Bach: *Orgelbüchlein*	1715 Fahrenheit, el termómetro de mercurio Leewenhoek descubre los protozoarios — Atlas mundial de Homann 1716 La Banca general Law en París 1717 Escolaridad obligatoria en Prusia

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	1718 Carlos XII es asesinado	1719 D. de Foe: *Robinson Crusoe*	1718 Halley, movimiento de las estrellas fijas 1719 Utilización industrial de la energía hidráulica
	1720 Fin de la gran guerra del Norte	1720 Wolff: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el espíritu humano*	
	1721 Pedro el Grande, zar de todas las Rusias 1723 Luis XV, rey de Francia 1725 Muerte de Pedro el Grande	1721 Montesquieu: *Cartas persas* 1725 J.-B. Vico: *La ciencia nueva* 1726 Swift: *Los viajes de Gulliver*	1721 Cilindro a escape para los relojes 1726 Primeras plantaciones de café en Brasil
		1728 Efraín Chambers: *Cyclopaedia* — *La ópera de cuatro cuartos* — Rollin: *Tratado de los estudios* 1729 J.S. Bach: *La pasión según San Mateo* — *Memorias* del cura Meslier	1728 Descubrimiento del estrecho por Behring
	1730 Penetración francesa en las Indias	1731 Abate Prévost: *Manon Lescaut* — Voltaire: *Historia de Carlos XII* 1732 Benjamín Franklin: *Almanaque del pobre Ricardo*	1730 Termómetro de alcohol de Réaumur 1732 Boerhaave: *Tratado de química orgánica*
	1733 Comienzos de la guerra de secesión de Polonia entre Francia y el Santo Imperio	1733 Pope: *Ensayo sobre el hombre* — Rameau: *Las Indias galantes*	1733 Hales mide la presión arterial — John Kay, lanzadera del telar

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII		1734 Voltaire: *Cartas filosóficas* — Swedenborg: *Prodromus philosophiae* — Montesquieu: *Grandeza y decadencia de los romanos*	1734 Bernouilli: *Ensayo de una nueva mecánica celeste* 1735-1768 Linneo: *Systema naturae*
	1736 Los chinos se apoderan del Tibet y del Sing-Kiang	1736 John Butler: *Analogía de la religión* — Rameau: *Cástor y Pólux*	1736 Euler: *Mechanica* — Cálculo del grado meridiano por Clairaut
	1738 Tratado de Viena, fin de la guerra de sucesión de Polonia	1738 Voltaire: *Discurso sobre el hombre* — Bula papal contra la francmasonería	1738 Autómata de Vaucanson — Viaje a Laponia de Maupertuis, Clairaut, etc.
	1739 Los persas invaden las Indias	1739 Hume: *Tratado de la naturaleza humana*	
	1740 Disturbios por la miseria en París — Federico II, rey de Prusia — Comienzos de la guerra de sucesión	1740 Richardson: *Pamela*	1740 Crisol para fundir el acero; producción comercial del ácido sulfúrico — Descubrimiento de la partenogénesis por Ch. Bonnet
		1743 Fielding: *Jonathan Wild el Grande* — Goldoni: *Donna di garbo* — Haendel: *El Mesías* — Morelly: *Ensayo* — Morelly: *Ensayo sobre el espíritu humano*	1743 Fábrica de algodón en Birmingham — D'Alembert: *Tratado de dinámica* — Teorema de Clairaut
		1744 Berkeley: *Siris*	1744 Comienzo de la agrimensura del territorio francés

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	1745 Francisco I, emperador — Batalla de Fontenoy	1745 La Mettrie: *Historia natural del alma* (obra condenada a ser quemada)	1745 Botella de Leyden (condensador eléctrico) — Maupertuis, principio de la mínima acción
	1746 Fernando VI, rey de España	1746 Diderot: *Pensamientos filosóficos*	1746 Euler, teoría ondulatoria de la luz
	1747 Revolución en Holanda: Guillermo de Orange estatúder	1747 Vauvenargues: *Pensamientos y máximas* — La Mettrie: *El hombre máquina* — Burlamaqui: *Elementos de derecho natural* — Richardson: *Clarise Harlowe*	1747 Azúcar de remolacha
	1748 Fin de la guerra de sucesión de Austria: tratado de Aquisgrán	1748 T. Smollet: *Las aventuras de Roderick Random* — Montesquieu: *El espíritu de las leyes* — Klopstock: *La mesíada* — Hume: *Ensayos sobre el entendimiento humano*	1748 Máquina de cardar lana en Inglaterra
		1749 Fielding: *Tom Jones* — Diderot: *Cartas sobre los ciegos* — D'Alembert: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*	1749 Buffon: *Historia natural* (36 volúmenes hasta 1783) — D'Alembert resuelve la cuestión de precesión de los equinoccios
		1751 Aparición del tomo I de la Enciclopedia	1751 Maupertuis: *Sistema de la naturaleza*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII		— Rousseau: *Discurso sobre las ciencias y las artes*	
	1752 Los ingleses toman la delantera a los franceses en las Indias — Implantación francesa en el Quebec	1752 En París, guerra de los bufones entre los partidarios de la ópera italiana y los de la ópera francesa	1752 Benjamín Franklin, el pararrayos — Fontenelle: *Sistema de los torbellinos*
		1753 Goldoni: *La Locandiera*	
	1754 Los franceses abandonan las Indias — Guerra franco-inglesa en América del Norte	1754 Condillac: *Tratado de las sensaciones* 1754-1763 Hume: *Historia de Inglaterra*	1754 J. Canton, electricidad electrostática — J. Black, identificación del ácido carbónico
	1755 Rebelión de los corsos contra Génova	1755 Rousseau: *Discurso sobre el origen de la desigualdad* — Hutcheson: *Sistema de filosofía moral* — Condillac: *Tratado de los animales*	1755 Terremoto de Lisboa — Euler: *Institutiones calculi differentialis*
	1756 Comienzo de la guerra de los Siete Años	1756 Voltaire: *Ensayo sobre las costumbres; Poema sobre el desastre de Lisboa* — D'Holbach: *El cristianismo develado*	1756 Maupertuis: *Cosmología* — Fundación de la manufactura de Sèvres
	1757 Compañía inglesa de las Indias Orientales — Atentado de Damiens contra Luis XV	1757 Edición de *Los Nibelungos* — Tiépolo: *Banquete de Cleopatra*	1757 Clairaut, de la masa de Venus y de la Luna
		1758 Rousseau: *Carta sobre los espectáculos* — Diderot: *El padre de familia*	1758 Quesnay: *Cuadro económico de Francia* — Fusión del platino

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	1759 Toma de Quebec por los ingleses	— Helvecio: *Del espíritu* — Greuze: *La hilandera* 1759 Voltaire: *Cándido* — Apertura del Museo Británico 1759-1765 Nicolai Mendelssohn, Kleist: *Cartas sobre la literatura moderna*	1759 Manual de goemetría prospectiva de J. H. Lambert
	1760 Toma de Montreal — Jorge III, rey de Inglaterra	1760 «Balada de Osián» 1760-1767 Sterne: *Tristram Shandy* 1761 Rousseau: *La nueva Eloísa*	1760 Estudios sobre la calorimetría y la fotometría 1761 Lomonosov descubre la atmósfera de Venus
	1762 Catalina II, emperatriz de Rusia 1763 Fin de la guerra de los Siete Años: Francia pierde Canadá	1762 Rousseau: *El contrato social; Emilio* — Gluck: *Orfeo y Eurídice* 1763 Voltaire: *Tratado sobre la tolerancia* — *El contrato social* es quemado públicamente en Ginebra	
		1764 H. Walpole: *El castillo de Otranto* — Voltaire: *Diccionario filosófico* — Beccaria: *De los delitos y las penas* — Goldsmith: *El viajero* — Winckelmann: *Historia del arte en la antigüedad*	1764 Máquina de hilar «Jenny» de Th. Highs
	1765 José II, emperador	1765 Gainsborough: *Puesta de sol*	1765 J. Watt inventa el condensador para la máquina de vapor

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII		1766 Haydn: *Gran misa para órgano* — Goldsmith: *El vicario de Wakefield* — J. Herder: *Fragmentos sobre la literatura alemana* — Lessing: *Lacoonte* — Wieland: *Agathon*	— Identificación de la albúmina 1766 Viaje de Bougainville — Identificación del hidrógeno
	1767 Ley americana sobre los derechos de importación	1767 Lessing: *Dramaturgia* — Gluck: *Alcestes* — Mendelssohn: *Fedón*	1767 Priestley: *Historia y situación actual de la electricidad*
	1768-1774 Guerra ruso-turca	1768 Sterne: *Viaje sentimental* — Priestley: *...Los primeros principios del gobierno* — Stuart: *Investigaciones sobre los principios de la economía política*	1768 Primer viaje de Cook — Euler: *Institutiones calculi integralis* — Lambert, irracionalidad de π — Monge: *Geometría descriptiva* 1769 Fábrica hidráulica de tejidos de Arkwright — Triciclo a vapor de Cugnot
		1770 Burke: *Observaciones sobre el estado actual de la nación* — Fragonard: *El juramento de amor;* en Venecia, Guardi — Reynolds: *Miss Mary Hickey* — Raynal: *Historia... de las dos Indias*	1770 Descubrimiento de las fuentes del Nilo

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
		— D'Holbach: *Sistema de la naturaleza* — Kant: *Tesis de doctorado*	
			1771 Primer tratado de cirugía dental de J. Hinter — Scheele descubre el oxígeno
		1772 Helvecio: *Del hombre* — Herder: *Origen del lenguaje* — Rousseau: *Constitución de Polonia*	1772 Segundo viaje de Cook — Bougainville en Tasmania — D. Rutherford descubre el nitrógeno
siglo XVIII	1773 Protesta americana contra los reglamentos británicos — Los jesuitas prohibidos en China — Rebelión de Pugachev en Rusia	1773 D'Holbach: *Sistema social* — Haydn: *Stabat mater* — Goethe: *Götz von Berlichingen*	1773 Cook en el Círculo Antártico
	1774 Luis XVI, rey de Francia	1774 Gluck: *Orfeo* — Goethe: *Las desventuras del joven Werther*	1774 Laplace, teoría de las mareas — Utilización de la hipnosis por Messmer
	1775 Comienzo de la guerra de independencia norteamericana — Escasez en París, «la guerra de las harinas»	1775 Gibbon: *Declinación y caída del imperio romano* — Alfieri, tragedias — Beaumarchais: *El barbero de Sevilla*	1775 Priestley, identificación del ácido clorhídrico y del oxígeno — Maquinarias: taladro y alisadora
	1776 Declaración de la independencia norteamericana	1776 Mozart: *Serenata Haffner* — A. Smith: *Investigaciones sobre la naturaleza...* — D'Holbach: *La moral universal*	1776 Tercer viaje de Cook — Mapa lunar de Tobías Mayer — Fabricación comercial de la máquina de vapor
		1777 Chatterton: *Poemas*	1777 J. Howard: *Situación de las*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
		— Klinger: *Sturm und Drang*	*prisiones en Inglaterra y Gales* — Lavoisier, composición química del aire — Spallanzani, fecundación artificial
	1778 Los franceses ayudan a los norteamericanos		
		1779 Lessing: *Natán el sabio* — Wieland: *Oberón* — Gluck: *Ifigenia* — Mozart: *Misa de la coronación*	1779 Ciclo del gas carbónico de las plantas — Scheele, síntesis de la glicerina
siglo XVIII	1780 Comienzos de la rebelión de Perú contra la dominación española	1780 Goya: *El médico* — Lessing: *Explicación del género humano*	1780 Laplace y Lavoisier, la calorimetría — Fontana, el gas del agua
	1781 Rendición de las fuerzas inglesas a Washington	1781 Rousseau: *Confesiones* — Schiller: *Los bandidos* — Kant: *Crítica de la razón pura*	1781 Descubrimiento de Urano por Herschel — Composición del gas carbónico
		1782 Laclos: *Las relaciones peligrosas* — Mozart: *El rapto en el serrallo; Sinfonía Haffner*	1782 Legendre: *Trayectorias en un medio resistente*
	1783 Tratado de Versalles: independencia de las colonias americanas	1783 Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura* — William Blake: *Esbozos poéticos* — David: *El dolor de Andrómaca*	1783 Globo de Montgolfier — Estampado del algodón
		1784 Beaumarchais: *El casamiento de Fígaro* (prohibido)	1784 Laplace: *Teoría del movimiento y del aspecto de los planetas*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII		— Herder: *Ideas para una filosofía de la historia...* — Hamann: *Metacrítica del purismo de la razón* — Bernardino de Saint-Pierre: *Estudios de la naturaleza*	— Atwood, aceleración de la gravedad — Cavendish, síntesis del agua — Horno de pudelación
		1785 Reid: *Ensayos sobre las facultades intelectuales* — Jacobi: *La filosofía de Spinoza* — Kant: *Fundamento de la metafísica de las costumbres* — Haydn: *Las siete palabras de Cristo* — Fundación del *Times*	1785 Berthollet, las aplicaciones del cloro — Coulomb, leyes de las fuerzas electrostáticas — Galvani, acción de la electricidad sobre los músculos — Travesía del canal de la Mancha en globo
	1786 Muerte de Federico II de Prusia	1786 Mozart: *Las bodas de Fígaro* — Burns: *Poesías* — J. de Muller: *Historia de la Confederación suiza*	1786 Primeros ensayos de alumbrado a gas en Alemania e Inglaterra
	1787 Gobierno federal de USA	1787 Schiller: *Don Carlos* — Bernardino de Saint-Pierre: *Pablo y Virginia* — Goethe: *Egmont; Ifigenia en Táuride* — Mozart: *Don Juan*	1787 J. Bentham: *Defensa de la usura* — Primer barco a vapor — Fundación de una colonia para esclavos libertos en Africa — La patata
	1788 En Francia, convocatoria de los Estados Generales	1788 Kant: *Crítica de la razón práctica*	1788 *Mecánica analítica* de Lagrange
	1789 Washington, presidente de USA — En Francia, reunión de los es-	1789 William Blake: *Cantos de inocencia* — J. Bentham: *Introducción a los*	1789 Hahnemann, teoría de la homeopatía

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	tados generales. Juramento del Frontón. La Constituyente. Noche del 4 de agosto. Declaración de los derechos del hombre	*principios de la moral y de la religión*	— Lavoisier, ley de la conservación de la masa — Telescopio de Herschel
	1790 En Francia, elección de las municipalidades, constitución civil del clero, fiesta de la Federación — En Austria, Leopoldo II, emperador	1790 Kant: *Crítica de la facultad de juzgar* — Maimon: *Ensayo sobre la filosofía trascendental* — Burke: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* — William Blake: *Libros proféticos* — T. Paine: *Los derechos del hombre* — Goethe: el primer *Fausto*	1790 Lavoisier, primera tabla de los elementos químicos — La primera rotativa — La pila de Galvani — Telar de Jacquard — Creación de la comisión de pesos y medidas
	1791 En Francia, ley contra los emigrados. Huida del rey. La Legislativa	1791 J. Bentham: *Panopticon* — Mozart: *La flauta mágica; Réquiem* — Publicación del código de leyes prusianas	1791 El Parlamento inglés aprueba una ley contra la trata — Libertad de cercado para los propietarios franceses — Ley Le Chapelier
	1792 Francia en guerra con Austria. Proclamación de la República. La Convención. Tribunal revolucionario. Batallas de Jammapes y de Valmy. — Francisco II, último soberano del Santo Imperio	1792 Fichte: *Crítica de toda revelación* — Young: *Viaje a Francia* — J.-P. Richter: *Hesperus* — Cimarosa: *El matrimonio secreto* 1792-1796 Goya: *Las Majas*	1792 Telégrafo óptico de Chappe
	1793 En Francia, ejecución de Luis XVI. El Terror. Rebelión de	1793 Fichte: *Contribuciones... sobre la Revolución Francesa*	1793 Máquinas para desbastar el algodón

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	la Vandee. Constitución de 1793. El «maximun». Defensa victoriosa del ejército revolucionario	— Traducción alemana de la *Ilíada* por Vos — Schiller: *La guerra de los Treinta Años* — Jean-Paul: *La logia invisible* — Wordsworth: *Paseo de la tarde* — David: *Marat asesinado*	— J. Walton: *Observación meteorológica* — Botánica de F. H. A. de Humboldt — Apertura del Jardín de las Plantas en París
	1794 Francia: ejecución de Danton; fiesta del Ser Supremo; caída y ejecución de Robespierre; clausura del club de los jacobinos — Polonia: insurrección de Kosciuszko	1794 Kant: *La religión en los límites de la simple razón* — Condorcet: *Cuadro de los progresos del espíritu humano* — Goya: *Procesión de los flagelantes*	1794 En Francia, escuelas primarias; fundación de la escuela politécnica
	1795 Francia: fin de la rebelión de la Vandee; el Directorio: Bonaparte comanda el ejército de Italia; armisticio franco-austríaco; anexión de los Países Bajos — Polonia: nueva partición tras el fracaso de la insurección — Los ingleses en el cabo de Buena Esperanza	1795 Sade: *La filosofía del tocador* — Kant: *Proyecto de paz perpetua* — Fichte: *Doctrina de la ciencia* — Schelling: *Acerca de la posibilidad de la filosofía en general*	1795 Playfair: *Elementos de geometría* — Conservación de los alimentos; máquina de hilar; prensa hidráulica — Mungo Park explora el Africa occidental
	1796 Francia: conspiración de los «Iguales»; ejecución de Babeuf; victoria francesa en el Piamonte — Muerte de Catalina II; Pablo I zar	1796 Fichte: *Fundamentos del derecho natural* — Schelling: *Cartas sobre la crítica y el dogmatismo* — De Bonald: *Teoría del poder político*	1796 Cuvier, fundamentos de la paleontología — Laplace: *Exposición del sistema del mundo* — Jenner, vacunación contra la viruela

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XVIII	1797 Francia: insurrección realista aplastada: victoria francesa y establecimiento de la república en Italia; tratado de Campo-Formio	1797 Hölderlin: *Hyperion* — Chateaubriand: *Ensayo sobre las revoluciones* — Goethe: *Hermann y Dorotea* — Kant: *Metafísica de las costumbres* — Radcliffe: *El italiano*	1797 W. Smith, cronología geológica — Vauquelin aísla el cromo
	1798 República helvética; repúblicas Romana y Partenopea; campaña de Bonaparte en Egipto; derrota francesa en Abukir	1798 Fichte: *Doctrina de las costumbres* — Coleridge: *Baladas líricas* — A. W. y F. Schlegel: *El Ateneo* — Haydn: *La creación*	1798 Malthus: *Ensayo sobre el principio de la población* — Cavendish, densidad media de la tierra — Legendre: *Teoría de los números*
	1799 Posición difícil de Bonaparte en Egipto; coalición europea contra Francia; caída de las repúblicas en Italia; de regreso; Bonaparte toma el poder	1799 Fichte: *Destino del hombre* — Schleiermacher: *Discurso sobre la religión* — Beethoven: *Sonata «patética»* — Blake: *La adoración de los reyes* — Schiller: *Wallenstein*	1799 Laplace: *Tratado de mecánica celeste* — Cuvier, anatomía comparada
siglo XIX	1800 Victoria francesa en Marengo; el zar Pablo I deja la coalición	1800 Schelling: *Sistema del idealismo trascendental* — Mme. de Staël: *De la literatura* — Jean-Paul: *Titán* — Schiller: *María Estuardo*	1800 Carlisle y Nicholson, electrólisis del agua — Pila de Volta — Gall, principio de la frenología
	1801 Paz de Lunéville entre Francia y Austria	1801 Chateaubriand: *Atala*	1801 Primera fábrica de azúcar de remolacha

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Alejandro I zar de todas las Rusias	— Fichte: *El estado comercial cerrado* — Jacobi: *Sobre la empresa del criticismo* — Hegel: *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* — W. Scott: *Cantos del país de Escocia* — Beethoven: *Sonata «Claro de luna»* — Schiller: *La doncella de Orleáns* — Goya: *La maja desnuda*	— Dalton, leyes de la mezcla de los gases — Young, interferencias luminosas — Gauss: *Disquisitiones arithmeticae* — Primer barco a vapor de paletas
	1802 Wellington en las Indias — Paz de Amiens con Inglaterra — Comienzos de la centralización administrativa en Francia	1802 Cabanis: *Relaciones entre lo físico y lo moral* — Fundación, por Schelling, del *Diario crítico de filosofía* — Hegel: *Fe y saber* — Novalis: *Poesías; Enrique de Ofterdingen* — Chateaubriand: *El genio del cristianismo* — M. W. Turner: *El gran muelle de Calais*	1802 Gay-Lussac, ley de la dilatación de los gases — W. Ritter, los rayos ultravioletas
	1803 Ruptura de la paz de Amiens: campo de Bolonia — Venta de la Luisiana a los Estados Unidos	1803 Hebel: *Poesías alemánicas* — Schiller: *La novia de Mesina* — Mme. de Staël: *Delfina*	1803 J.-B. Say: *Tratado de economía política* — Berthollet: *Ensayo de estática química*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX			— Leyes de Dalton sobre el átomo — El submarino de Fulton
	1804 En Francia, proceso a los conspiradores realistas — Napoleón I coronado emperador por el papa	1804 Fourier: *Armonía universal* — Schelling: *Filosofía y religión* — Beethoven: *Tercera sinfonía* — Blake: *Jerusalén* — Schiller: *Guillermo Tell*	1804 Descubrimiento de las plaquetas sanguíneas (Donne)
	1805 Tercera coalición contra Francia: derrota naval francesa en Trafalgar; victorias en Ulm y en Austerlitz; paz de Presburgo — Mohamed Alí, pachá de El Cairo	1805 Chateaubriand: *René* — Beethoven: *Fidelio*	1805 Descubrimiento de la morfina — Mungo Park sigue el curso del Níger — Invención del telar para seda
	1806 Fin del Santo Imperio romano germánico — Confederación del Rhin — Cuarta coalición: Jena; toma de Berlín; el Bloque continental	1806 Fichte: *Iniciación a la vida bienaventurada* — Hegel: *Fenomenología del espíritu*	1806 Ley de las proporciones definidas de Proust — Berzelius, conferencias sobre la química animal
	1807 Eylau; Friedland; paz de Tilsitt; Rusia adhiere al bloque continental	1807 Kleits: *Anfitrión* — Jean-Paul: *Levana* — Byron: *Horas de ocio* — Ingress: *La fuente* — Spontini: *La vestal*	1807 Abolición de la servidumbre en Prusia — Aplicación comercial de la electrolisis — Metales alcalinos (Davy) — Maudsley, transmisión por biela y manivela
	1808 Insurrección en España contra los franceses — Insurrección en las colonias españolas: Bolívar en Caracas	1808 Fichte: *Discurso a la nación alemana* — Fourier: *Teoría de los cuatro movimientos*	1808 Teoría molecular de Dalton — Creación de la universidad imperial en Francia, que detenta el monopolio de la enseñanza

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Encuentro de Erfurt — Reforma administrativa en Prusia	— Goethe: *Fausto* — Kleist: *Pentesilea* — F. Schlegel: *Lengua y sabiduría de los hindúes*	
	1809 Austria reinicia la guerra, toma de Viena; Wagram; paz de Viena — Arresto del papa	1809 Schelling: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* — Goethe: *Las afinidades electivas*	1809 Gauss: *Theoria motus corporum caelestium* — Lamarck: *Filosofía zoológica*
	1810 Rusia se retira del Bloque continental — Campaña francesa en Portugal — En Buenos Aires, Revolución del Virreinato del Río de la Plata — Lucha de Hidalgo en México	1810 Kleist: *Catalina de Heilbronn* — Mme. de Staël: *Alemania* — Goya: *Los desastres de la guerra* — David: *La consagración de Napoleón*	1810 Dalton: *Nuevo sistema de la filosofía química* — En Francia, código penal llamado *Código Napoleón* — Inauguración de la Universidad de Berlín — Crisis económica en Gran Bretaña
	1811 Pacificación de Egipto por Mohamed Alí — Los franceses en dificultades en España — Independencia de Paraguay — Reformas liberales en Prusia	1811 Jane Austen: *Sentido y sensibilidad* — Goethe: *Poesía y verdad* 1811-1832 Niebuhr: *Historia romana*	1811 Arco eléctrico (Davy) — Avogadro, ley de las moléculas gaseosas — Bell descubre las fibras nerviosas — Prensa de impresión de dos cilindros
	1812 Sexta coalición; campaña de Rusia; el Moscova; toma de Moscú; la retirada; el Berezin	1812 Byron: *El peregrinaje de Childe Harold* — Los hermanos Grimm: *Cuentos* — Tieck: *Phantasmus* — Schopenhauer: *La cuádruple*	1812 Cuvier: *Investigaciones sobre las osamentas fósiles de los cuadrúpedos* — Laplace: *Teoría analítica de las probabilidades*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX		*raíz del principio de razón suficiente* 1812-1816 Hegel: *Ciencia de la lógica*	— Destrucción de las máquinas por los obreros desocupados en Inglaterra
	1813 Wellington, vencedor en Vitoria — Séptima coalición: Lützen, Bautzen, Dresde; derrota francesa en Leipzig 1814 Campaña de Francia; capitulación de París, abdicación de Napoleón; Luis XVIII, rey de Francia; Congreso de Viena	1813 Jane Austen: *Orgullo y prejuicio* — Shelley: *La reina Mab* — Blake: dibujos, *El día del juicio final*	1813 Davy: *Elementos de química agrícola*
	1815 «Los cien días»; Waterloo; Napoleón deportado; retorno de Luis XVIII; definición del congreso de Viena; la Santa Alianza	1815 Schlegel: *Historia de la literatura antigua y moderna* — J. Constable: *Embarcaciones* — Goya: *Autorretrato*	1815 Lámpara de Davy para los mineros — Ley de las proporciones definidas de Proust — Malthus: *Encuesta sobre la naturaleza y el progreso de la renta* 1815-1822 Lamarck: *Historia natural de los animales invertebrados*
	1816 Motines por la miseria en Inglaterra — Declaración de Independencia de la Argentina	1816 Coleridge: *Kubla Khan* — Benjamín Constant: *Adolfo* — Rossini: *El barbero de Sevilla* — Manzoni, Leopardi, poemas — Bopp: *Sistema de conjugación del sánscrito*	1816 Magendie, nervios motores, nervios sensitivos — Laennec, el estetoscopio — Escuela obrera instalada en una hilandería por Owen — Cuvier: *El reino animal... y su organización*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX			— Berzelius, química mineral
	1817 Agitación estudiantil en Alemania: Wartburg — Victoria de San Martín en Maipú, Chile	1817 Byron: *Manfredo* — Keats: *Poemas*	
	1818 Bernadotte rey de Suecia con el nombre de Carlos XIV — Constituciones de Baviera y Baden — Huelgas en las hilanderías inglesas	1818 Mary Shelley: *Frankenstein* — Clausewitz: comienzo de la redacción de *De la guerra*	1818 Thenard, el agua oxigenada — Pelletier y Caventou, la clorofila — La draisina
	1819 Violentos motines en Manchester — Liberación de Chile y de Colombia — Asesinato de von Kotzebue, agente del zar	1819 Shelley: *Los Cenci* — F. Schubert: *Quinteto de cuerdas* — Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación* — Géricault: *La balsa de la Medusa*	1819 Travesía del Atlántico por un barco a vapor — Fresnel, teoría ondulatoria de la luz
	1820 Revoluciones en Madrid, Nápoles, Lisboa; agitación en Alemania y ejecución de Karl Sand; fortalecimiento de la Santa Alianza; represión austríaca en Italia — Asesinato del duque de Berry	1820 W. Scott: *Ivanhoe* — Shelley: *Prometeo liberado* — A. Thierry: *Cartas sobre la historia de Francia* — Constable: *Dedham Mill* — Turner: *Roma vista desde el Vaticano*	
	1821 Independencias de México y Perú — Agravación de la represión en Italia	1821 J. Stuart Mill: *Principios de economía política* — Quincey: *Confesiones de un tomador de opio*	1821 Faraday, principio del motor eléctrico — Gay-Lussac y Arago, el electroimán

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Insurrección griega; proclamación de la independencia	— K. M. von Weber: *Freischütz* — Puschkin: *Ruslán y Ludmila* — Hegel: *Principios de la filosofía del derecho*	— Pila termoeléctrica de Seebeck
	1822 Brasil independiente, Pedro I emperador — Guerra civil en España — Masacre de Quío	1822 H. Heine: *Poemas* — Nodier: *Trilby* — Vigny: *Poemas antiguos y modernos*	1822 Fourier: *Teoría analítica del calor* — Poncelet: *Tratado de las propiedades proyectivas de las figuras* — Faraday, licuefacción de los gases
	1823 Gran Bretaña reconoce la independencia de los Estados de América del Sur y de Grecia — Una expedición francesa restablece el absolutismo en España — Declaración de Monroe en USA	1823 Stendhal: *Racine y Shakespeare* — Las últimas sonatas de Beethoven — Grote: *Influencia de la religión natural sobre la felicidad de la humanidad* — Beethoven: *Novena sinfonía: Missa solemnis*	1823 Máquina calculadora de Babbage — Desciframiento de la piedra de Roseta por Champollion
	1824 Carlos X, rey de Francia — Restablecimiento del absolutismo en Portugal	1824 Ranke: *Crítica de los historiadores* — Delacroix: *Las masacres de Quío* — Thiers: *Historia de la Revolución Francesa*	1824 S. Carnot, la termodinámica
	1825 Contraofensiva turca en Grecia — Nicolás I, zar; insurrección fallida de los «decembristas»	1825 Beethoven: *Gran fuga*, los últimos cuartetos — A. Thierry: *Historia de la conquista de Inglaterra*	1825 Locomotora *The Rocket* de Stephenson; primera línea de ferrocarril de pasajeros en Inglaterra

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Formación de un sindicato de mineros en Durham 1826 Autonomía de Servia	— Saint-Simon: *El nuevo cristianismo* — B. Constant: *De la religión* 1826 F. Cooper: *El último de los mohicanos* — Heine: *Viaje al Harz* — Hölderlin: *Poemas* — Mendelssohn: *Sueño de una noche de verano* — Schubert: cuarteto *La niña y la muerte*	1825-1840 Establecimiento del mapa geológico de Francia 1826 Lobatchevski, geometría no euclidiana — Bretonneau, estudios sobre la difteria
	1827 Batalla de Navarino que asegura la independencia de Grecia	1827 V. Hugo: *Cromwell* — Michelet: *Breviario de historia moderna* — Guizot: comienzo de la *Historia de la Revolución de Inglaterra* — Manzoni: *Los novios*	1827 Brown, el movimiento browniano — Ohm, leyes de la corriente continua — Wöhler, el aluminio — Niepce, la fotografía
	1828 Uniones aduaneras en Alemania — Guerra civil en Portugal — Comienzos de las rebeliones campesinas en Rusia	1828 Publicación de las *Memorias* de Casanova — Mickiewicz: *Konrad Wallenrod* — Saint-Beuve: *La poesía francesa en el siglo XVI* — Auber: *La muda de Portici*	1828 Autobuses en París — Empleo generalizado del cemento
	1829 Sindicato de hilanderos en Gran Bretaña; asociación nacional para la protección del trabajo — Derecho de navegación de los rusos por el Bósforo	1829 Correspondencia de Goethe con Schiller — V. Hugo: *Las orientales* — Balzac: *Les Chouans* — Musset: *Poesías* — Hokusai, grabados	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1830 Caída de Carlos X; Luis Felipe, rey de los franceses — Advenimiento de Guillermo IV en Inglaterra; *bill* de reforma; revolución belga; gobierno autónomo provisional de Polonia; constituciones de Hannover y de Sajonia; toma de Argel por los franceses	1830 V. Hugo: *Hernani* — A. Comte: *Curso de filosofía positiva* — Tennyson: *Poemas* — Auber: *Fray Diàvolo* — Stendhal: *Rojo y negro*	1830 Catálogo estelar de Bessel — Herschel: *Estudio de filosofía natural* — Thimonnier, la máquina de coser — Análisis orgánico de Liebig
	1831 «La paz reina en Varsovia» — En Francia, rebelión de los tejedores de seda de Lyon — Rebelión negra en Jamaica	1831 Michelet: *Historia de Roma* — Hugo: *Notre-Dame de París*	1831 Faraday, inducción electromagnética — Galois, teoría de los grupos — Epidemia de cólera en Europa
	1832 Agitación nacional y represión en Italia — Manifestación liberal en Hambach, Alemania	1832 S. Pellico: *Mis prisiones* — Lenau: *Poesías* — Donizetti: *L'elixir d'amore* — Rossini: *Stabat Mater*	1832 Legendre: *Tratado de las funciones elípticas* — Gakes perfecciona el alto horno; Turneyron, la turbina
	1833 Guerra civil en España — Liga de Münchengrätz de los estados conservadores (Rusia, Austria, Prusia)	1833 Carlyle: *Sartor Resartus* — Michelet: *Historia de Francia* — Turner, pinturas venecianas — Goethe: *Fausto* (segunda parte)	1833 Faraday, la electrólisis — Gauss: *Intensitas vis magneticae terrestris ad mensuram absolutam revocata*
	1834 Unificación de los sindicatos nacionales de Gran Bretaña y de Irlanda por Robert Owen — Insurrección republicana en París — Ampliación de la unión aduanera en Alemania	1834 B. Lytton: *Los últimos días de Pompeya* — Heine: *Alemania* — Lamennais: *Palabras de un creyente* — Balzac: *La búsqueda de lo absoluto* — Daumier: *Rue Transnonain*	1834 Hamilton: *Método general de dinámica* —Lenz, ley de la corriente inducida — Primer mapa geológico del mundo — Segadora Mac Cormick

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1835 En Francia, atentado de Fieschi; se restringue la libertad de prensa	1835 Vigny: *Chatterton* — Musset: *Las noches* — D. F. Strauss: *Vida de Jesús* — Donizetti: *Lucia di Lammermoor*	1835 Darwin estudia la vida en las islas Galápagos — Berzelius, catálisis — Revólver de tambor de Colt
	1836 Generalización de la unión aduanera alemana — Fundación de la república de Orange por los boers	1836 Eckermann: *Conversaciones con Goethe* — Büchner: *Woyzeck* — Gogol: *El inspector general* — Cherubini: *Requiem* — Meyerbeer: *Los hugonotes* — Glinka: *La vida por el zar* 1836-1839 Tocqueville: *De la democracia en América* 1836-1839 Droysen: *Historia del helenismo*	1836 Davy, el acetileno — J. Ericsson, el barco a hélice
	1837 Guerra carlista en España — Victoria, reina de Inglaterra — Sublevación de los canadienses franceses	1837 Carlyle: *Historia de la Revolución Francesa* — Dickens: *Las aventuras de Pickwick; Oliverio Twist* 1837-1867 Curtius: *Historia de Grecia*	1837 Pisson, ley de los grandes números — Jacobi, la galvanoplastia — Primera línea telegráfica
	1838 Comienzo del cartismo en Gran Bretaña	1838 Hugo: *Ruy Blas*	1838 Bessel mide la distancia a una estrella — Daguerre, la fotografía. — Navegación trasatlántica a vapor
	1839 Fin de la guerra carlista — Guerra turco-ecipcia	1839 Stendhal: *La cartuja de Parma*	1839 Gauss, método de las medidas magnéticas

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Guerra del opio en China — Lucha de Abd el Kader en Argelia	— E. Poe: *Cuentos* — Littré, traducción de los textos hipocráticos — Feuerbach: *Crítica de la filosofía hegeliana* 1839 —1847 Ranke: *Historia de Alemania en tiempos de la reforma*	— Vulcanización del caucho — Publicación de los trabajos del matemático Abel
	1840 La convención de Londres intenta regular la cuestión egipcia — Guizot, Primer Ministro en Francia — Federico Guillermo IV, rey de Prusia	1840 Mérimée: *Colomba* — A. Thierry: *Relatos de los tiempos merovingios* — Hebbel: *Judith* — Donizetti: *La favorita* — Cabet: *Viaje a Icaria* — Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* — B. Bauer: *Crítica de la historia del Evangelio de San Juan*	1840 Arago, cromosfera solar — Liebig: *La química en su aplicación a la agricultura y a la fisiología* — Identificación del ozono por Schönbein — París dotado de iluminación a gas
	1841 Mohamed Alí, pachá hereditario de Egipto — Después de Austria, Nueva Zelanda colonia de la corona — Asociación de mineros en Inglaterra	1841 Carlyle: *Los héroes y el culto de los héroes* — Kossuth funda el primer diario liberal húngaro — Primeros números del *New York Herald Tribune* y del *Punch* — Schuman: *Primera sinfonía*	1841 Faraday, polarización de la luz — Kölliker descubre el espermatozoide — Reóstato, Poggendorff
	1842 Motines cartistas en Inglaterra; crisis industrial — Penetración británica en China	1842 Tennyson: *Enoch Arden* — Gogol: *El capote; Almas muertas*	1842 Primera anestesia general — Utilización de abonos artificiales

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX		— Macaulay: *Cantos de Roma antigua* — Eugenio Sue: *Los misterios de París* — Verdi: *Nabucco* — Schelling: *Filosofía de la mitología*	
	1843 Polémicas entre los patriotas italianos: Gioberti (unión alrededor del papa) y Mazzini («Italia unitaria») — Conquista del Pundjab por los ingleses	1843 Considérant: *La democracia pacífica* — Feuerbach: *Principios de la filosofía del porvenir* — J. S. Mill: *Sistema de lógica deductiva e inductiva* — Herzen: *El diletantismo en las ciencias* — Kierkegaard: *Diario de un seductor* — Wagner: *El buque fantasma*	1843 Joule, el equivalente mecánico del calor — A. von Humboldt, observaciones sobre Asia Central — Primera línea telegráfica pública en Inglaterra — Dumas, síntesis ponderal del agua — Hamilton, teoría de los cuaternios
	1844 Isabel II, reina de España	1844 A. Dumas: *Los tres mosqueteros* — Chateaubriand: *Memorias de ultratumba* — Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo* — Marx: «Manuscritos» — Turner: *Lluvia, vapor y velocidad*	1844 Kölliker, la reproducción de la célula — Barómetro aneroide
	1845 Los cartistas se adhieren al proyecto agrario de O'Connor.	1845 Engels: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*	1845 Síntesis del ácido acético

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Guerra entre México y los Estados Unidos — Guerra de los ingleses contra los sikhs — El gobierno inglés favorable al libre cambio	— Marx: *La sagrada familia* — Herzen: *¿De quién es la culpa?* — Wagner: *Tannhäuser* — Stirner: *Lo único y su propiedad* 1845-1862 Thiers: *Historia del Consulado y el Imperio*	— Elie de Beaumont: *Lecciones de geología* — Humboldt, fundamentos de la geografía física — Bigelow, telar mecánico
		1846 Marx: *La ideología alemana* — Thackeray: *Feria de vanidades* — Schumann: *Cuarta sinfonía* — Berlioz: *La condenación de Fausto* — V. Cousin: *Acerca de lo verdadero, lo bello y el bien*	1846 Le Verrier y Adams descubren simultáneamente Neptuno — Weber y Fechner, ley de las sensaciones — Rotativa
	1847 Cafrería, colonia de la corona británica — Resistencia de Federico de Prusia a la liberalización — En Francia, «campaña de los banquetes»; agitación campesina — Crisis económica general en Europa	1847 Lamartine: *Historia de los girondinos* — Belinski: *Carta a Gogol* — Carlota Brontë: *Jane Eyre* — Emilia Brontë: *Cumbres borrascosas* — Verdi: *Macbeth*	1847 Berzelius, el peso atómico — Helmholtz, principio de la conservación de la energía — Trabajos de Kirchhoff sobre la electricidad
	1848-1850 Revoluciones, agitación en la mayoría de los países europeos; en Francia, caída de Luis Felipe; II República; golpe de estado de Luis Napoleón Bonaparte; insurrección de Kossuth en Hungría; agravación del conflicto entre	1848 Marx y Engels: *Manifiesto comunista* — Macaulay: *Historia de Inglaterra* — Fundación de la «fraternidad prerrafaelita» (Hunt, Burn Jones, Millais, Morris, Rossetti)	1848 J. S. Mill: *Economía política* — Lord Kelvin, el cero absoluto — Los anillos de Saturno

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	Rusia y Austria; intervención rusa en Hungría y en Moldavia; derrota de los patriotas italianos; intervención francesa en Roma		
		1849 Dickens: *David Copperfiel* — G. Sand: *La pequeña Fadette* — Delacroix: *La odalisca* — G. Courbet: *Entierro en Ornans* — Meyerbeer: *El profeta* — Kierkegaard: *Tratado de la desesperación*	
	1850 En China, rebelión de los Tai ping	1850 Robert y Elizabeth Browning, poemas — N. Hawthorne: *La letra escarlata* — Schumann: *Sinfonía renana*	1850 Clausius y Kelvin, segunda ley de la termodinámica — Bunsen, quemador a gas — Foucault, péndulo y giróscopo
	1851 En Francia, Luis Napoleón presidente vitalicio	1851 H. Melville: *Moby Dick* — H. Murger: *Escenas de la vida bohemia* — Beecher Stowe: *La cabaña del tío Tom* — Verdi: *Rigoletto* — Ruskin: *Las piedras de Venecia* — Proudhon: *Idea general de la revolución en el siglo XIX* — Cournot: *Ensayo sobre los fun-*	1851 D. Ruhmkorff, bobina de inducción — Singer, la máquina de coser — C. Bernard, función glicogénica del hígado

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX		*damentos de nuestros conocimientos* 1851-1864 Renouvier: *Ensayos de crítica general*	
	1852 Napoleón III, emperador de los franceses — Víctor Manuel III apela a Cavour 1852-1857 Dominio de Francia sobre Senegal	1852 T. Gautier: *Esmaltes y camafeos* — Leconte de Lisle: *Poemas antiguos* — Turguenev: *Relatos de un cazador* — Marx: *El 18 Brumario...*	1852 Bunsen aísla el magnesio
	1853 Guerra ruso-turca	1853 V. Hugo: *Los castigos* — A. Thierry: *Historia del Tercer Estado*	1853 M. F. Maurey: *Geografía física del mar* — Gerhardt, la aspirina
	1854 Guerra de Crimea: ingleses, franceses y turcos contra rusos. Sitio de Sebastopol	1854 Courbet: *¡Buen día, señor Courbet!* — G. de Nerval: *Las hijas del fuego* — T. Mommsen: *Historia de Roma* — Wagner. *El anillo de los Nibelungos* — Liszt: *Fausto*	1854 Boole: *Análisis de las leyes del pensamiento* — Preparación industrial del aluminio — Riemann, geometría no euclidiana — Berthelot, síntesis del alcohol
	1855 Toma de Sebastopol — Liberalización de la constitución española	1855 W. Whitman: *Hojas de hierba* — Michelet: *Historia de Francia: los tiempos modernos* — Chernichevski: *Relaciones estéticas del arte y la realidad*	1855 Compañía del Canal de Suez — El celuloide 1855-1859 Humboldt: *Cosmos*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1856 Tratado de París que pone fin a la guerra de Crimea — Contrarrevolución en España	1856 G. Flaubert: *Madame Bovary* — V. Hugo: *Las contemplaciones* — Tocqueville: *El antiguo régimen y la revolución*	1856 Industria siderúrgica: convertidor de Bessemer — Horno de Siemens — El hombre de Neanderthal
	1857 Toma de Cantón por los ingleses — En la India, rebelión de los cipayos	1857 Baudelaire: *Las flores del mal* — Marx: *Introducción a la crítica de la economía política* — Renouvier: *Ucronia* 1857 -1861 G. Eliot: *Silas Marner*	1857 Acero al tungsteno — Tratamiento industrial del magnesio — Telescopio de espejo plateado de Foucault — Kebulé, cuadrivalencia del carbono
	1858 Napoleón III apoya a Cavour — Derrota de los turcos en Montenegro — Represión en la India, que se convierte en colonia de la corona 1858-1861. Abolición de la servidumbre en Rusia	1858 Lassalle: *Filosofía de Heráclito* — Proudhon: *La justicia en la revolución...* — Ibsen, primeros dramas	1858 Pasteur, bacterias — Mendel, las leyes de la herencia
	1859 Nueva guerra anglo-china — Derrotas austríacas en Magenta y Solferino	1859 V. Hugo: *La leyenda de los siglos* (terminada en 1883) — E. Renán: *Ensayos de moral y de crítica* — Meredith: *La prueba de Richard Feverel* — Gounod: *Fausto* — J. S. Mill: *La libertad*	1859 Darwin: *El origen de las especies* — Kirchoff y Bunsen, análisis espectral — Planté, acumulador — Nuevas exploraciones de Livingstone en Africa Central — Primer pozo de petróleo en USA

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1860 En Francia, «el imperio liberal» — Garibaldi: expedición de los «mil»; primer parlamento nacional en Turín	1860 Burckhardt: *La civilización del renacimiento en Italia* — Turguenev: *Padres e hijos* — Eliot: *Molino sobre el Floss* — Daumier: *La sublevación*	1860 Pacinotti, la dinamo — Berthelot: *Química orgánica basada en la síntesis* — Fechner, *Elementos de psicofísica*
	1861 Abraham Lincoln, presidente de USA; comienzo de la guerra de secesión — Benito Juárez, presidente de México — Proclamación de la unidad italiana — Los boers crean la república autónoma del Transvaal	1861 Proudhon: *La guerra y la paz* — Dostoievski: *Recuerdos de la casa de los muertos* — F. M. Müller: *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje* — Degas: *La familia Bellini* — Dickens: *Las grandes esperanzas* — Cournot: *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales...*	1861 Procedimiento Solvay para la fabricación de soda — Bunsen y Kirchhoff, cesio y rubidio — Pasteur, microbios anaerobios — Broca, localización de la afasia — Spaer, leyes de las manchas solares
	1862 Expedición francesa a México (hasta 1867) — Bismarck, presidente del Consejo de Prusia — Fracaso de la insurrección contra los turcos en Montenegro — Fracaso de Garibaldi contra los estados del papa	1862 Flaubert: *Salambó* — Hebbel: *Los Nibelungos* — V. Hugo: *Los miserables* — Lassalle: *...La idea de la clase obrera* — H. Spencer: *Primeros principios* — Dostoievski: *Los endemoniados* — Verdi: *La fuerza del destino*	1862 El motor de cuatro tiempos — Pasteur, fermentación alcohólica — Helmholtz, timbre de los sonidos
	1863 Abolición de la esclavitud en USA	1863 J. S. Mill: *El utilitarismo* — Chernichevski: *¿Qué hacer?*	1863 Galton, teoría de los anticiclones

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
		— Taine: *Historia de la literatura...* — Sheridan: *La casa junto al cementerio* — Boudin: *La playa de Trouville;* Manet: *Le déjeuner sur l'herbe;* Jongkind: *Playa de Sainte-Adresse* 1863—1872 Littré: *Diccionario de la lengua francesa* 1863-1883 Renán: *Historia de los orígenes del cristianismo*	— Secchi, clasificación de las estrellas — Maxwell, teoría matemática de las ondas electromagnéticas
siglo XIX	1864 Guerra entre Dinamarca y Prusia — Actividad nihilista en Rusia — Fundación de la I Internacional de los Trabajadores	1864 Mallarmé: *Herodías* — J. Verne: *Viaje al centro de la Tierra* — E. y J. de Goncourt: *Renée Mauperin* — Bruckner: *Sinfonía en sí menor* — Monet: *El muelle de Honfleur* — Whistler: *La cortina verde, estudio en rojo y oro* — Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*	1864 Fundación de la Cruz Roja
	1865 Insurrección de negros en Jamaica — Victoria de los federales en USA — Fin del conflicto del Schleswig-Holstein	1865 Los Concourt: *Germinie Lacerteux* — J. Carroll: *Alicia en el país de las maravillas* — Swinburne: *Atalanta en Calidón* — Tolstoi: *Guerra y paz*	1865 Kebulé, fórmula del benceno — Tratamiento del acero en el horno Martin — C. Bernard: *Introducción al estudio de la medicina experimental*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	— Los rusos ocupan el Turquestán	— Monet: *Le déjeuner sur l'herbe* — Proudhon: *La capacidad política de la clase obrera* — Wágner: *Tristán e Isolda*	
	1866 Lucha de los fenianos en Irlanda — Ruptura austro-prusiana: victoria de Prusia en Sadowa	1866 Verlaine: *Poemas saturnales* — Dostoievski: *Crimen y castigo* — Renoir y Sisley en Marlotte	1866 Pasteur combate las enfermedades de la vid.
siglo XIX	1867 Ampliación del derecho de voto en Gran Bretaña — Maximiliano de Austria fusilado en México — Canadá *Dominio*	1867 Freeman: *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos* — W. Morris: *Vida y muerte de Jasón* — Zola: *Teresa Raquin* — Marx: *El capital* (libro I) — Ibsen: *Peer Gynt* — Brahms: *Réquiem alemán* — Verdi: *Don Carlos*	1867 Lister, la asepsia — Andrews, el punto crítico
	1868 Destitución de Isabel de España — El Mikado instituye la era Meiji en Japón — Derecho de voto de los negros en los Estados Unidos	1868 Dostoievski: *El idiota* — A. Daudet: *La pequeñez* — Pissarro: *Rue de Pontoise* — Cézanne: *El negro Escipión* 1868-1870 Mussorgski: *Boris Godunof*	1868 Descubrimiento del helio en el espectro solar
	1869-1870 Concilio Vaticano: infalibilidad papal	1869 Renouvier: *La ciencia de la moral* — Hartmann: *Filosofía del inconsciente*	1869 Mendeleiev, clasificación periódica de los elementos — Hittorf, los rayos catódicos — Injerto epidérmico — Inauguración del canal de Suez

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX		— Flaubert: *La educación sentimental* — Borodin: *Sinfonía en mi bemol mayor* — Degas: *Cabeza de mujer joven*	
	1870 Francia declara la guerra a Prusia; derrotas francesas; sitio de París; proclamación de la república — Roma capital de Italia	1870 Taine: *La inteligencia* — Representación de *La novia vendida* de Smetana 1870-1873 H. Spencer: *Principios de psicología*	1870 T. H. Huxley, teoría de la biogénesis
	1871 Guillermo I proclamado emperador del II Reich; capitulación de París; preliminares de la paz; la Comuna de París; represión de los versalleses; tratado de Francfort — En Gran Bretaña, reconocimiento legal de los sindicatos	1871 V. Hugo: *El año terrible* — L. Carroll: *Detrás del espejo* — Verdi: *Aida* — Cézanne: *El hombre con sombrero de paja* — Lachelier: *El fundamento de la inducción* — H. Cohen: *Teoría kantiana de la experiencia* 1871-1893 Zola: *Los Rougon-Macquart*	1871 Darwin: *El origen del hombre...* — Gramme, la dinamo
	1872 Voto por escrutinio secreto en Gran Bretaña; leyes sobre el trabajo en las minas — Los jesuitas expulsados de Alemania — Exclusión de los anarquistas de la I Internacional	1872 S. Butler: *Erewhon...* — Degas: *Le foyer de la danse à l'Opéra* — Nietzsche: *Origen de la tragedia* — Cournot: *Consideraciones sobre la marcha de las ideas*	1872 Darwin: *La expresión de las emociones...* — Berthelot: *Sobre la fuerza de la pólvora* — Dedekind, teoría de los números irracionales

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Liga de los tres emperadores (Alemania, Rusia, Austria)		
	1873 Comienzo de la depresión industrial y agrícola en Gran Bretaña — Fracaso de la restauración monárquica en Francia — Proclamación de la república en España	1873 Nietzsche: *Consideraciones inactuales* — Bakunin: *El estado y la anarquía* — Tolstoi: *Ana Karenina* — A. Rimbaud: *Una temporada en el infierno* 1873-1883 Engels: *Dialéctica de la naturaleza*	1873 Harnutte, trascendencia de *e* — Radiómetro de Crookes
	1874 Restauración de los Borbones en España — Después de Tonkín, Francia ocupa Annam — En Gran Bretaña, Disraeli primer ministro: consolidación y ampliación del imperio colonial	1874 Flaubert: *La tentación de San Antonio* — Fustel de Coulanges: *Instituciones de la Francia antigua* — Boutroux: *Contingencia de las leyes de la naturaleza* — Brentano: *La psicología desde un punto de vista empírico* — T. Hardy: *Lejos de la multitud y el ruido* — Renoir: *El palco* — Monet: *Impresión, salida del sol* — Verdi: *Réquiem*	1874 Cantor, teoría de los conjuntos — Estereoquímica (Le Bel y Vant'-Hoff) — Comercialización de las máquinas de escribir — Hansen, el bacilo de la lepra
	1875 Constitución de la III República francesa	1875 H. Schliemann: *Troya y sus ruinas* — Bizet: *Carmen* — Cézanne: *Le buffet*	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1876 Victoria india en Little Big Horn — Insurrección de las naciones eslavas contra Turquía — Fin de la guerra carlista: monarquía constitucional en España — Desaparición de la I Internacional	— Marx: *Crítica del programa de Gotha* 1876 M. Twain: *Las aventuras de Tom Sawyer* — Mallarmé: *L'après-midi d'un faune* — Gobineau: *Novelas asiáticas* — Brahms: *Sinfonía en do menor*	1876 Bell, el teléfono — Cayley: *Funciones elípticas* — Kelvin, compás giroscópico — Otto, motor a gas de cuatro tiempos
	1877 Guerra ruso-turca — Agitación nihilista en Rusia — Fracaso del golpe de estado de Mac Mahon en Francia — Savorgnan de Brazza en el Congo	1877 H. James: *El americano* — Turguenev: *Tierras vírgenes* — Carducci: *Odas bárbaras* — Tchaikovsky: *El lago de los cisnes* — Rodin: *La edad de bronce* — Espinas: *Las sociedades animales* — L. Morgan: *La sociedad primitiva*	1877 Edison, el fonógrafo — Hughes, el micrófono — Descubrimiento de los satélites de Marte
	1878 Humberto I rey de Italia — El tratado de Santo Stefano consagra la victoria rusa sobre los turcos — Victoria, emperatriz de las Indias	1878 Nietzsche: *Humano demasiado humano* — Engels: *El anti-Dühring* — Peirce: *Cómo aclarar nuestras ideas* — H. Malot: *Sin familia*	1878 Edison, la lámpara de incandescencia — Berthelot: *Mecánica química* — Pasteur, el estafilococo
	1879 Alianza austro-alemana contra Rusia y Francia	1879 Ibsen: *Casa de muñecas* — Dostoievski: *Los hermanos Karamazov*	1879 Pasteur, vacunación preventiva

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Jules Guesde funda el Partido Socialista Francés	— Brochard: *Sobre el error* — Tchaikovski: *Eugenio Oneguin* 1879-1882 Spencer: *Principios de moral evolutiva*	— Ley de la radiación del cuerpo negro de Stephan — Pasteur, el estreptococo — Neisser, el gonococo — Nordenskjöld en el Polo Norte
	1880 Expulsión de los jesuitas de Francia	1880 Nietzsche: *El viajero y su sombra* — Maupassant: cuentos	1880 Poincaré, las funciones fuchsianas
	1881 Asesinato de Alejandro II; Alejandro III, zar — Protectorado francés sobre Túnez — Represión inglesa en Irlanda	1881 Nietzsche: *Auroras* — H. James: *Retrato de mujer* — Flaubert: *Bouvard y Pécuchet* — G. Fauré: *Balada para piano* — Offenbach: *Los cuentos de Hoffmann* — Puvis de Chavannes: *Pobre pescador* — Oscar Wilde: *Poemas*	1881 P. y M. Curie, la piezoelectricidad — Eberth, bacilo de la tifodea — Comienzos de la apertura del istmo de Panamá — Ribot: *Enfermedades de la memoria*
	1882 Bombardeo de Alejandría por los ingleses — La Triple Alianza: Alemania, Austria e Italia — En Francia, ley sobre la enseñanza primaria laica	1882 Nietzsche: *La «gaya» ciencia* — J. Vallès: *El insurrecto* — Stevenson: *La isla del tesoro* — Cézanne: *Autorretrato*	1882 Koch, el bacilo de la tuberculosis — Hoffding: *Esbozo de una psicología...* — Strasburger y Flemming, los cromosomas
	1883 Rebelión anti-inglesa en Sudán — Penetración francesa en Madagascar — Guerra franco-china por Hanoi	1883 Dilthey: *Introducción al estudio de las ciencias humanas* — Maupassant: *Una vida* — Björnson: *Más allá de las fuerzas humanas* — Verhaeren: *Les flamandes*	1883 Mach: *Mecánica* — Turbina a vapor — Automóvil provisto de motor a explosión

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Plejanov funda el Partido Socialdemócrata Ruso 1884 El Estado del Congo bajo la soberanía del rey de los belgas — Conferencia de Berlín, división de Africa entre las potencias europeas — Los franceses vencedores en Tonkín — Ley sobre los sindicatos en Francia 1885 Derrota de los partidarios de los ingleses en Sudán — Guerra servo-búlgara	— Brahms: *Sinfonía en fa menor* 1884 Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* — Huysmans: *Del revés* — Burne-Jones: *Cophetua y la pordiosera* — Gaudí: *La Sagrada Familia* en Barcelona — Degas: *Las planchadoras* 1885 J.-M. Guyau: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* — Traducción inglesa de *Las mil y una noches*	1884 Frege: *Fundamentos de aritmética* — Vant'Hoff, la cinética química — Nicolaier, bacilo del tétano — Primer tranvía eléctrico (Irlanda) 1885 Pasteur, vacunación contra la rabia — Estructura cristalina de los metales — Moissan, el flúor — De Vries, las mutaciones — Metalurgia del aluminio
	1886 Anexión de Birmania por los ingleses — Paz entre búlgaros y servios — Alfonso XIII rey de España	1886 Nietzsche: *Más allá del bien y del mal* — Wundt: *Etica* — T. Hardy: *El alcalde de Casterbridge* — Stevenson: *El doctor Jekyll y Mr. Hyde* — Cézanne: *La montaña Sainte-Victoire* — Gauguin en Pont-Aven	

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX		— Rimbaud: publicación de las *Iluminaciones* 1886—1888 Franck: *Sinfonía en re menor*	
	1887 Derrota italiana en Etiopía — Renovación de la Triple Alianza	1887 Fauré: *Réquiem* — Nietzsche: *Genealogía de la moral* — Tönnies: *Comunidad y sociedad* — Strindberg: *Infierno* — Sudermann: *Frau Sorge* — Van Gogh: *El molino de la Galette* — Verdi: *Otelo*	1887 Hertz, ondas radioeléctricas — Michelson y Morley, constancia de la velocidad de la luz — Arrhenius, teoría de los sonidos
	1888 Muerte de Guillermo I, luego de Federico III, Guillermo II emperador de Alemania — Abolición de la esclavitud en Brasil	1888 Avenarius: *Crítica de la experiencia pura* — R. Kipling: *Cuentos de las colinas* — Oswar Wilde: *El príncipe feliz y otros cuentos* — Psichari: *Mi viaje* (en griego demótico) — Van Gogh: *Los girasoles* — Seraut: *Puerto de pescadores* — Toulouse-Lautrec: *La plaza Clichy*	
	1889 La república en Brasil — Fracaso del movimiento boulangista en Francia	1889 A. France: *Thaïs* — D'Annunzio: *El hijo de la voluptuosidad*	1889 Terminación de la torre Eiffel

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	— Promulgación de la constitución japonesa — Fundación de la II Internacional obrera	— Sundermann: *El honor* — Nietzsche: *El crepúsculo de los dioses* — Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia* — Yeats: *Los vagabundeos de Osián* — Van Gogh: *El hombre con la oreja cortada* — Richard Strauss: *Muerte y transfiguración*	
	1890 Caída de Bismarck — Reducción de la jornada de trabajo en Inglaterra — Primera celebración del 1.° de mayo	1890 Frazer: *La rama dorada* — Stefan George: *Himnos* — Borodin: *El príncipe Igor* — Tarde: *Las leyes de la imitación* — W. James. *Principios de psicología*	1890 Von Behring, antitoxinas — Ader, primer vuelo en aeroplano
		1891 T. Hardy: *Tess de Uberville* — Wedekind: *El despertar de la primavera* — S. Lagerlöf: *Gostä Berling* — Husserl: *Filosofía de la aritmética*	1891 Construcción del Transiberiano — Dewar, el oxígeno líquido — Utilización del neumático
	1892 Escándalo de Panamá — Encíclica de León XIII recomendando obediencia al poder civil	1892 Yeats: *La condesa Cathleen* — Maeterlinck: *Pelleas et Melisande* — E. Munch: *Retrato de una mujer en negro*	1892 Motor Diesel — Moissan, horno eléctrico — Lorentz, ampliación de la teoría electromagnética

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1893 Huelga de mineros en Inglaterra — «Leyes criminales» en Francia tras el atentado de Vaillant	— Gauguin en Tahití 1893 Mallarmé: *Verso y prosa* — Dvorak: *Sinfonía del Nuevo Mundo* — Durkheim: *La división del trabajo social* — Bradley: *Apariencia y realidad*	1893 Antena radioeléctrica — Automóvil a gasolina de Henry Ford
	1894 Conflicto ruso-japonés — Nicolás II zar — Lenin: *¿Quiénes son los amigos del pueblo?*	1894 Kipling: *El libro de la selva* — B. Shaw: *Cándida* — C. Debussy: *Prélude à l'après-midi d'un faune* — Monet: *La catedral de Ruán*	1894 Ramsay y Raleigh, el argón — Louis Lumière, el cinematógrafo
	1895 Raid de Jameson en Transvaal — Conflicto franco-inglés en el valle del Nilo	1895 A. France: *La rotisería de la reina Pédauque* — J. Conrad: *La locura de Almayer* — T. Hardy: *Judex el oscuro* — Wells: *La máquina del tiempo* — O. Wilde: *La importancia de llamarse Ernesto* — Gide: *Paludes* — Durkheim: *Las reglas del método sociológico*	1895 Röntgen, los rayos X — Ramsay, identificación del helio — Ehrlich, teoría de los anticuerpos — Linde, el aire líquido Fundación del Premio Nobel
	1896 Apoyo alemán a los boers — Nuevo fracaso italiano en Etiopía — El código civil alemán	1896 Hauptmann: *La campana sepultada* — Chéjov: *La gaviota* — Puccini: *La bohême* — Rimsky-Korsakov: *Sadko* — Bergson: *Materia y memoria*	1896 Marconi, telégrafo sin hilos — Widal, aglutinación de las bacterias — H. Becquerel descubre los peligros de la radiactividad

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XIX	1897 Jubileo de la reina Victoria: apogeo del imperio británico — Guerra greco-turca	1897 Conrad: *El negro del «Narciso»* — Havelock Ellis: *Psicología del sexo* — El aduanero Rousseau	1897 J. K. Thomson, el electrón — Braun, oscilógrafo catódico — Berthelot: *Termoquímica*
	1898 Francia se retira ante Gran Bretaña en el valle del Nilo — Guerra hispano-americana en Cuba — R. Luxemburgo: *Reforma social o revolución*	1898 H. James: *Otra vuelta de tuerca* — O. Wilde: *Balada de la cárcel de Reading* — S. George: *El año del alma* — Wells: *La guerra de los mundos*	1898 P. y M. Curie, el radio — Dewar, licuafacción del hidrógeno — Registro magnético de los sonidos
	1899 Guerra de los boers — Condominio anglo-egipcio en Sudán — Bernstein: *Socialismo teórico y socialismo práctico*	1899 Tolstoi: *Resurrección* — Yeats: *El viento en los rosales* — Rickert: *Ciencia de la cultura y ciencia de la naturaleza*	1899 Partenogénesis artificial — D. Hilbert: *Fundamentos de geometría*
siglo XX	1900 En Gran Bretaña nacimiento del partido laborista — Contraofensiva victoriosa de los ingleses en el Transvaal: rendición de los boers — Asesinato de Humberto I; Víctor Manuel III rey de Italia — En China, rebelión de los boxers	1900 Dreiser: *La hermana Carrie* — Colette: *Claudine en la escuela* — Péguy funda *Les Cahiers de la quinzaine* — Rilke: *Poemas* — Puccini: *Tosca* — Freud: *La interpretación de los sueños* — Husserl: *Investigaciones lógicas* — G. Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*	1900 Max Planck, teoría de los *quanta* — Rici, cálculo de los tensores — Rutherford, fórmulas radiactivas — Landsteiner, los grupos sanguíneos — Construcción del primer Zeppelin

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1901 Paz en Pekín — Eduardo VII sucede a Victoria — Theodore Roosevelt, presidente de USA	— Chéjov: *Las tres hermanas* 1901 A. Strindberg: *La danza de la muerte* — T. Mann: *Los Buddenbrook* — H. Hoffding: *Filosofía de la religión* — Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana*	1901 Perfeccionamiento del telégrafo
	1902 Renovación de la Triple Alianza — Lenin: *¿Qué hacer?* — Kautsky: *La revolución social*	1902 Hilaire Belloc: *El camino a Roma* — Gide: *El inmoralista* — Débussy: *Pelléas et Mélisande* — Georges Méliès: *Viaje a la luna*	1902 Fischer, los barbitúricos — Einthoven, la electrocardioterapia — Russel: *Principios de matemáticas*
		1903 Jack London: *La llamada de la selva* — Mauss: *Esbozo de una teoría general de la magia* — F. Rauh: *La experiencia moral* — Lévy-Bruhl: *Moral teórica y ciencias de las costumbres*	1903 Pavlov, los reflejos condicionados — Soddy, los isótopos
	1904 Guerra ruso-japonesa, sitio de Port-Arthur — Agitación en Rusia por una reforma constitucional —*Entente cordiale* franco-inglesa	1904 Hermann Hesse: *Peter Camenzind* — Puccini: *Madame Butterfly* — Rodin: *El pensador*	1904 J. A. Fleming, lámpara de diodo —Richet, la anafilaxia
	1905 En Irlanda, organización del Sinn Fein — En Francia, separación de la iglesia y el estado	1905 Heinrich Mann: *El profesor Unrat* — Rilke: *El libro de las horas*	1905 Einstein, relatividad restringida — Clasificaciones de las estrellas del mismo tipo espectral

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Separación de Suecia y Noruega — Aniquilación de la flota rusa en Tsushima — En Rusia, el «domingo rojo» de San Petersburgo — Huelga general en Moscú, sublevación del *Potemkin* — Nicolás II debe aceptar la ampliación de los poderes de la Duma	— Pío Baroja: *La lucha por la vida* — Richard Strauss: *Salomé* — Maillol: *El deseo* — Manuel de Falla: *La vida breve* — Freud: *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*	— Transfusión sanguínea — Binet y Simon, tests de inteligencia
	1906 Conferencia de Algeciras, derechos de Francia sobre Marruecos — Represión violenta en Rusia — Trotski: *Balance y perspectivas* — R. Luxemburgo: *Huelgas de masas, partido y sindicatos*	1906 Duhem: *La teoría física...* — Claudel: *La partición de mediodía* — Galsworthy: comienzo de *La saga de los Forsythe* — Upton Sinclair:*La jungla* — El fovismo: Matisse, Derain	1906 Hopkins, las vitaminas — Forest, la lámpara a tríodo — Radiogoniometría
	1907 Triple Entente: Gran Bretaña, Francia, Rusia — «Reformas» de Stolipin	1907 Synge: *El pillete del Oeste* — Ballets de Diaghilev — Gustav Mahler: *Sinfonía en mi bemol mayor* — Picasso: *Las señoritas de Aviñón* — Hamelin: *Ensayo sobre los principales elementos de la representación* — Bergson: *La evolución creadora*	1907 Biplano de Farman — Wassermann, detección de la sífilis

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1908 Ocupación de Casablanca por los franceses — Revolución de los jóvenes turcos — Soberanía de Bulgaria — Anexión de la Bosnia-Herzegovina por Austria	— W. James: *Pragmatismo* 1908 Chesterton: *El hombre que fue Jueves* — J. Bédier: *Las leyes épicas* — Claudel: *Cinco grandes odas* — Rimsky-Korsakoff: *El gallo de oro* — Meyerson: *Identidad y realidad* — Simmel: *Sociología*	1908 Emile Cohl, el dibujo animado — Minkowski, concepto de espacio-tiempo — Ohnes, helio licuado — Hale, magnetismo de las manchas solares — Wright, cinco kilómetros en avión
	1909 Alberto I, rey de los belgas — Fundación de la CNT (Confederación nacional del trabajo) en Barcelona, de tendencia anarquista	1909 Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo* — Gide: *La porte étroite* — Ezra Pound: *Personae* y *Exultaciones* — Ferenc Molnar: *Liliom* — Richard Strauss: *Electra* — Utrillo: *La plaza del Tertre* — B. Croce: *Filosofía de la práctica*	1909 Sorensen, definición del ph — Lapicque, la cronaxia — Nicolle, tratamiento del tifus — Fréchet, teoría de los espacios abstractos — Blériot atraviesa el canal de la Mancha en avión
	1910 Jorge V sucede a Eduardo VII — Anexión de Corea por Japón	1910 Péguy: *El misterio de la caridad de Juana de Arco* — Hilferding: *El capitalismo financiero* —Braque: *Le Sacré Coeur* — W. Kandisky: obras abstractas — Picasso: *Retrato de Ambroise Vollard* — Kokoschka: *Frau Loos*	1910 Kennelly, ionosfera — Wilm, el duraluminio 1910-1913 Russel y Whitehead: *Principia mathematica*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1911 Golpe francés en Marruecos, amenazas alemanas — Agitación social en Gran Bretaña — Guerra italo-turca por Tripolitania —Asesinato de Stolipin — Jaurès: *El nuevo ejército* — Proclamación de la República China: fundación del Kuo-mintang 1912 Primera guerra de los Balcanes — Italia se anexiona Tripolitania y Cirenaica — Independencia de Albania 1913 Segunda guerra de los Balcanes, división de la región — Lenin: *Europa atrasada, Asia adelantada*	— Stravinski: *El pájaro de fuego* — Max Linder: Filmes cómicos 1911 D. H. Lawrence: *El pavo real blanco* — Katherine Mansfield: *Pensión alemana* — H. von Hofmannsthal: *Jedermann* __Hauptman: *Las ratas* — Mondrian: *El árbol Sur horizontal* — Stravinski: *Petruschka* — Modigliani: *Paul Alexandre* — Schönberg: *Tratado de armonía* 1912 G. B. Shaw: *Pigmalión* — Ravel: *Dafnis y Cloe* 1913 Apollinaire: *Alcoholes* — Freud: *Totem y tabú* — T. Mann: *Muerte en Venecia* — M. de Unamuno: *El sentimiento trágico de la vida* — Marcel Duchamp: *Rueda de bicicleta* — Alejandro Scriabin: *Poema del fuego*	1911 Rutherford, estructura del átomo — G. Claude, el tubo de neón — Millikan, carga de los electrones — Amundsen en el polo Polo Sur 1912 Von Laue, difracción de los rayos X

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1914-1918 La Gran Guerra, primera guerra mundial	— Cecil B. de Mille: *The Squawman* — L. Brunschvicg: *Las etapas de la filosofía matemática* — Husserl: *Ideas para una fenomenología...* 1913-1916 M. Scheler: *El formalismo en ética...* 1913-1917 Duhem: *Sistema del mundo...* 1913-1922 Proust: *En busca del tiempo perdido* 1914 E. R. Burroughs: *Tarzán* — Joyce: *Gente de Dublín* — Gide: *Las cuevas del Vaticano* — Busoni: *Nocturno sinfónico* — Juan Gris: *Frutero y garrafa* — Lenin: *El derecho a la autodeterminación de las naciones* 1915 G. Trakl: *Sebastián en sueños* — Maiacovski: *La nube en pantalones* — W. S. Maugham: *Servidumbre humana* — Virgnia Woolf: *Viaje de ida* — El movimiento dadá: Picabia, Arp, Duchamp, Max Ernst, Miró, Dalí, Brauner	1914 Adams y Wolf, rotación de las nebulosas espirales — Kendall, tiroxina — Terminación del Canal de Panamá 1915 Cantor, los números transfinitos — Einstein, teoría general de la relatividad — Las estrellas enanas — Lowell, hipótesis sobre la existencia de Plutón (descubierto en 1930)

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1916 Lenin: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*	— Griffith: *El nacimiento de una nación* 1916 H. Barbusse: *El fuego* — Joyce: *Dedalus, retrato del artista adolescente* — Apollinaire: *El poeta asesinado* — F. de Saussure: *Curso de lingüística general* — Griffith: *Intolerancia* — G. Gentile: *Teoría general del espíritu como acto puro*	
	1917 Febrero-marzo: revolución rusa, abdicación de Nicolás II; octubre: toma del poder por los bolcheviques — Lenin: *El estado y la revolución*	1917 Max Jacob: *El cubilete de dados* — T. S. Eliot: *La canción de amor de J. Alfred Prufrock*, poemas — P. Valéry: *La joven parca* — L. Pirandello: *Cada uno a su manera*	1917 Shapley, evaluación del diámetro de la galaxia — Langevin, ultrasonidos
	1918 R. Luxemburgo: *La revolución rusa* — K. Kautsky: *La dictadura del proletariado* — Lenin: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*	1918 Apollinaire: *Caligramas* — G. Duhamel: *Civilización* — A. Blok: *Los escitas* — Stravinski: *La historia del soldado*	
	1919 El movimiento espartaquista aplastado en Berlín; derrota de la república de los consejos en Baviera	1919 Abel Gance: *Yo acuso* — H. S. Walpole: *Jeremías* — Blasco Ibáñez: *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*	1919 Eddington, acción de la gravitación sobre la luz — Rutherford, radiactividad provocada

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Fracaso de Bela Kun en Hungría — Guerra civil en Rusia — Agitación social en Europa occidental	— André Bretón: *Los campos magnéticos* — M. de Falla: *El sombrero de tres picos* — Prokofiev: *El amor de las tres naranjas*	— T. H. Morgan, teoría cromosómica de la herencia — J. M. Keynes: *Las consecuencias económicas de la paz*
	1920 Derrota de los ejércitos blancos en Rusia — Intervención francesa en Polonia contra el ejército rojo de Trotski — Lenin: *El izquierdismo, la enfermedad infantil del comunismo*	1920 Galsworthy: *La Cancillería* (continuación de *Forsyte*) — P. Valéry: *El cementerio marino* — E. Toller: *El hombre de la masa* — Fitzgerald: *De este lado del Paraíso* — V. Sjöström: *La carreta fantasma* — Karel Capek: *La vida de los insectos* — R. Wiene: *El gabinete del Dr. Caligari* — O. Spengler: *La decadencia de Occidente*	1920 Michelson, medida de Betelgisa — Nacimiento del laser
	1921 URSS, represión de la insurrección de Cronstadt — Guerra greco-turca — Régimen parlamentario en Turquía — Monarquía hachemita en Irak	1921 O'Neill: *El emperador Jones* — L. Pirandello: *Seis personajes en busca de un autor* — L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* — B. Russell: *Análisis del espíritu*	1921 Síntesis industrial de los carburantes

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Irlanda, dominio; rechazo del Sinn Fein — N. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico*	— E. Sapir: *Lenguaje*	
	1922 Marcha sobre Roma de Mussolini — Independencia de Egipto — Stalin, secretario general del PC; comienzo de la NEP — H. de Man: *Más allá del marxismo...*	1922 L. Brunschvicg: *La experiencia humana y la casualidad física* — H. Hesse: *Siddharta* — Fitzgerald: *Felices y condenados* — J. Joyce: *Ulises* — Sinclair Lewis: *Babbitt* — H. Carossa: *Una infancia* — Fernand Léger: *La ciudad* — Lévy-Bruhl: *La mentalidad primitiva* 1922-1940 R. Martin du Gard: *Los Thibault*	1922 Tratamiento de la diabetes por insulina — Staudinger, macromoléculas — Busch, lentillas electrónicas — Cartan, los espacios sin curvatura — Ramon, inmunización contra la difteria y el tétano — Hull, principios del magnetrón
	1923 Fracaso de un putsch nazi en Munich — Primo de Rivera, dictador en España — Proclamación de la república turca: Mustafá Kemal Ataturk presidente — Egipto monarquía constitucional — G. Lukacs: *Historia y conciencia de clases*	1923 Boris Pasternak: *Temas y variaciones* — P. Valéry: *Eupalinos* — R. M. Rilke: *Sonetos a Orfeo* — B. Shaw: *Santa Juana* — Piaget: *El lenguaje y el pensamiento en el niño* — M. Duchamp: *La Mariée mise a nu...* — M. de Falla: *El retablo de maese Pedro*	1923 Compton, difusión de los rayos X en la materia — E. P. Hubble, distancia de las galaxias — J. S. Huxley: *Ensayo de un biólogo*

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— K. Korsch: *Marxismo y filosofía* — L. Trotski: *Nuevo curso* — Pasukanis: *Teoría general del derecho y marxismo*	— Buster Keaton: *La ley de la hospitalidad* — Z. Kodály: *Psalmus hungaricus* 1923-1929 Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*	
	1924 Sun Yat-Sen y el Kuomintang en el poder en China — En Italia asesinato de Matteoti — Muerte de Lenin — Stalin: *Principios del leninismo*	1924 T. Mann: *La montaña mágica* — Honegger: *El rey David* — Pablo Neruda: *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* — François Mauriac: *Genitrix* — J. Giraudoux: *Julieta en el país de los hombres* — André Breton: *Primer manifiesto del surrealismo* — Puccini: *Turandot* (terminada después de 1926) — René Clair: *Entreacto*	1924 Louis de Broglie, la mecánica ondulatoria — Hilbert: *Los métodos en física matemática*
	1925 Hindenburg, presidente del III Reich — En Italia, creación del estado fascista — Rebelión contra Francia en Siria — Insurrección marroquí en el Rif — A. Hitler: *Mi lucha*	1925 Eisenstein: *El acorazado Potemkin* — Publicación de *El proceso* de Kafka — Theodore Dreiser: *Una tragedia americana* — F. Scott Fitzgerald: *El gran Gatsby* — Louis Aragon: *El campesino de París*	1925 Struve, rotación de las estrellas — Appleton y Barnett, posición de la ionosfera — Millikan, los rayos cósmicos

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
		— Antonin Artaud: *El ombligo de los limbos* — Sean O'Casey: *Juno y el pavo real* — Sigrid Undset: *Olav Audunssön* (1925-1927) — Chaplin: *La quimera del oro* — Primera exposición surrealista en París: Chirico, Arp, Klee, Ernst; Masson, Man Ray — Ravel: *El niño y los sortilegios*	
siglo XX	1926 Fracaso de la huelga general en Gran Bretaña — Golpe de estado militar en Portugal — Ibn Saud, rey del Heyaz — Chiang Kai-chek dedicado a la unificación de China; gobierno comunista de Han Ken — Mao Tse-tung: *Análisis de las clases de la sociedad china*	1926 Fritz Lang: *Metrópolis* — T. E. Lawrence: *Los siete pilares de la sabiduría* — Isaac Babel: *Caballería roja* — Publicación de *El castillo* de Kafka — G. Bernanos: *Bajo el sol de Satán* — B. Bartók: *Concierto para piano* — D. Shostakovich: *Primera sinfonía* — Pudovkin: *La madre* — Jean Renoir: *Naná* — P. Eluard: *Capital del dolor* — Abel Gance: *Napoleón*	1926 Brown, irregularidad del movimiento de la tierra — Vitamina B_1 — Cohete de combustible sólido — Schrödinger, mecánica ondulatoria y mecánica cuántica
	1927 Limitación de las libertades sindicales en Gran Bretaña	1927 Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*	1927 Lemaitre, teoría de la expansión del universo

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
	— Caso Sacco y Vanzetti en los Estados Unidos — Chiang Kai-chek en Nankín; ruptura con el PC chino — Trotski excluido del PC — Mao Tse-tung: *Informe de una investigación sobre el movimiento campesino de Hunán*	— H. Massis: *Defensa de Occidente* — Sholojov: *El Don apacible* (hasta 1940) — Henri Pirenne: *Las ciudades de la Edad Media* — T. N. Wilder: *El puente de San Luis Rey* — Virginia Woolf: *Al faro* — Julien Benda: *La traición de los intelectuales* — Carl Dreyer: *La pasión de Juana de Arco* — Cavalcanti: *En la rada* — Eisenstein: *Octubre*	— Heisenberg, principio de incertitud — Confirmación experimental de la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie — Acelerador lineal y ciclotrón — Fleming, la penicilina — Lindbergh, New-York-París en avión
siglo XX	1928 Deportación de Trotski — Dictadura de Salazar en Portugal — Masacre de comunistas en China — Abandono de la NEP en la URSS; colectivización de la tierra; comienzos de la «deskulakización»	1928 F. García Lorca: *Romancero gitano* — R. Carnap: *Estructura lógica del mundo* — Aldous Huxley: *Contrapunto* — D. H. Lawrence: *El amante de lady Chatterley* — E. Waugh: *Decadencia y caída* — J. Giraudoux: *Siegfried* — A. Malraux: *Los conquistadores* — B. Brecht: *La ópera de dos centavos* — A. Breton. *Nadja*	1928 Eddington: *Naturaleza del mundo físico* — Vitamina C — Paul Dirac, el positrón — Los primeros filmes sonoros — Lindbergh, Nueva York—París en avión

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	1929 Destierro de Trotski de la URSS, escribe *La revolución desfigurada* — W. Reich: *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* — Jueves negro en Wall Street: comienzo de la gran depresión económica	— Luis Buñuel: *Un perro andaluz* — Walt Disney: *Mickey Mouse* 1929 Maiakovski: *La chinche* — W. Faulkner: *El sonido y la furia* — Hemingway: *Adiós a las armas* — E. Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental* — Martin Heidegger: *Sobre la esencia del fundamento* — P. Claudel: *El zapato de raso* — E. M. Remarque: *Sin novedad en el frente* — *Segundo manifiesto del surrealismo* — King Vidor: *¡Aleluya!* — Eisenstein: *La línea general*	1929 Cateterismo cardíaco — Técnica de la electroencefalografía
	1930 Agitación anti-inglesa dirigida por Gandhi en la India — Evacuación definitiva de Alemania por los aliados — Ciento setenta diputados nazis en el Reichstag — Fin de la dictadura de Primo de Rivera en España	1930 G. Politzer: *Crítica de los fundamentos de la psicología* — Freud: *El malestar en la cultura* — Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas* — E. Waugh: *Cuerpos viles* — W. Faulkner: *Mientras yo agonizo* — J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*	1930 Descubrimiento del planeta Plutón — Dam, vitamina K — Theiler, suero contra la fiebre amarilla — Claude y Boucherot, energía térmica de los mares

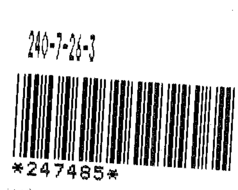
	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX		— H. Hesse: *Narciso y Goldmundo* — E. von Salomon: *Los proscritos* — John Dos Passos: *Paralelo 42* — Maillol: *Venus con collar* — Ravel: *Concierto para la mano izquierda* — Stravinski: *Sinfonía de los salmos* — Schönberg: *Moisés y Aarón* — I. Silone: *Fontamara*	
	1931 Caída de Alfonso XIII en España; la República — Agravación de la crisis económica mundial — Invasión de Manchuria por los japoneses — Trotski: *La revolución permanente*	1931 Husserl: *Meditaciones cartesianas* — Pearl S. Buck: *La buena tierra* — O'Neill: *El luto sienta bien a Electra* — Jean Giono: *El gran rebaño* — H. Broch: *Los sonámbulos* — Saint-Exupéry: *Vuelo nocturno* — Chaplin: *Luces de la ciudad* — Salvador Dalí: *Persistencia de la memoria* — Epstein: *Génesis* — René Clair: *Para nosotros la libertad*	1931 Morgan, mutaciones experimentales — Exploración de la estratosfera por Piccard — Pauli, hipótesis del neutrino
	1932 De Valera en el poder en Irlanda — Dollfuss, canciller de Austria	1932 E. Caldwell: *El camino del tabaco* — Céline: *Viaje al fin de la noche* — Nizan: *Los perros guardianes*	1932 Anderson, descubrimiento del positrón en los rayos cósmicos — Chadwick, existencia del neutrón

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Roosevelt, presidente de los Estados Unidos — Doscientos treinta diputados nazis en el Reichstag — Estado fantoche de Manchukúo	— Francois Mauriac: *Nudo de víboras* — J. von Sternberg: *El expreso de Shangai* — Fritz Lang: *M, el vampiro de Düsseldorf* — Bergson: *Las dos fuentes de la moral y la religión* — Jaspers: *Filosofía* — E. von Salomon: *Los cadetes* — M. Shólojov: *Campos roturados* 1932-1947 J. Romains: *Los hombres de buena voluntad*	— Oort, masa de la galaxia — Urey, agua pesada y deuterio — Dunham, ácido carbónico en la atmósfera de Venus — King y Waugh, vitamina C
	1933 Roosevelt lanza el *New Deal* — Creación de la Falange Española — Hitler, canciller de Alemania, toma el título de *Führer*; comienzo de la represión política 1934 Hitler, *Reichsführer* — Represión antisocialista en Austria — Asesinato de Kirov: comienzos de las purgas y de los procesos en la URSS — W. Reich: *Psicología de masas del fascismo*	1933 A. Malraux: *La condición humana* — F. García Lorca: *Bodas de sangre* — Matisse: *La danza* 1933-1945 G. Duhamel: *Crónica de los Pasquier* 1934 Toynbee: *Estudio de la historia* (hasta 1961) — H. Miller: *Trópico de cáncer* — J. Cocteau: *La máquina infernal* — L. Aragón: *Las campanas de Basilea*	1933 I. y F. Joliot-Curie, producción de isótopos radiactivos — Naturaleza química de la vitamina A — Vitamina B_2 (la riboflavina) — Eddington: *El universo en expansión* 1934 Yukawa, hipótesis del mesotrón — Müller, el DDT — Hilbert y Bernays: *Fundamentos de matemáticas* — Utilización del microscopio electrónico en biología

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX		— Hindemith: *Matías el pintor* — Jean Vigo: *L'Atalante* — G. Bachelard: *El nuevo espíritu científico* — N. Ostrovski: *Así se templó el acero*	
	1935 Pacto franco-soviético — Sanciones de la SDN contra Italia por haber invadido Abisinia, pero negación de ayuda militar — Decretos de Nuremberg: persecución de los judíos — China, la Larga Marcha	1935 B. Brecht: *Miedo y miserias del III Reich* — J. Steinbeck: *Tortilla Flat* — J. Giraudoux: *La guerra de Troya no sucederá* — J. Feyder: *La Kermesse heroica* — *Los rebeldes del Bounty* — Gershwin: *Porgy and Bess* — Chaplin: *Tiempos modernos* — Hermanos Marx: *Una noche en la ópera*	1935 Watson-Wat, el radar — Quimioterapia por sulfamidas — Composición de los virus (nucleoproteínas)
	1936 En Francia, el Frente Popular — Victoria de la coalición popular en las elecciones españolas; sedición de Franco: guerra civil — Toma de Addis-Abeba por los italianos — Ocupación de Renania por las tropas alemanas — Proceso y ejecución de Zinoviev y Kamenev	1936 A. J. Ayer: *Lenguaje, verdad y lógica* — M. Mitchell: *Lo que el viento se llevó* — Céline: *Muerte a crédito* — René Daumal: *El contracielo* — F. Scott Fitzgerald: *La suave locura* — J. L. Borges: *Historia de la eternidad*	1936 J. M. Keynes: *Teoría general sobre el empleo, el interés y el dinero* — Clasificación de las galaxias — Los electroshocks

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Mao Tse-tung: *Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China* 1937 Trotski: *La revolución traicionada* — Eje Roma-Berlín — Persecuciones religiosas en Alemania — Destrucción de Guernica en el País Vasco — Continúan las ejecuciones en la URSS — Los japoneses se apoderan de Shanghai y de Pekín 1938 El Eire, estado independiente en el Commonwealth — Primeras medidas anti-judías en Italia — Hitler anexa Austria; acuerdos de Munich: Hitler anexa los Sudetes — Progresos de la sedición franquista, apoyada por los alemanes y los italianos 1939 Invasión de Checoslovaquia; invasión de Albania; anexión del puerto de Memel — Pacto germano-soviético	— Schönberg: *Concierto para violín* 1937 A. Malraux: *La Esperanza* — J. Steinbeck: *Ratones y hombres* — A. Breton: *El amor loco* — Eisenstein: *Pedro el Grande* — Marcel Carné: *Crôle de drame* — J. Renoir: *La gran ilusión* — Duvivier: *Carnet de baile* — Korda y Flaherty: *El muchacho de los elefantes* — Picasso: *Guernica* 1938 G. Greene: *Brighton Rock* — Bernanos: *Los grandes cementerios bajo la luna* — Sartre: *La náusea* — Bartók: *Concierto para violín* — M. Carné: *El muelle de las brumas* — Eisenstein: *Alejandro Nevski* — Cavaillès: *Método axiómatico y formalismo* 1939 Steinbeck: *Uvas de la ira* — H. Miller: *Trópico de Capricornio* — A. Gide: *Diario* (*1885-1939*[a]	 1937 Central atómica de Aiken, calculador «Mark 2» — Anderson, el mesotrón en los rayos cósmicos 1938 Vitaminas E y B_6 —Weizsäcker y Bethe, teoría de la energía estelar — Fabricación del nilón — Hahn y Strassmann, la fusión nuclear — Kendall, preparación de la cortisona 1939 Vuelo del primer avión a reacción — Pincus, partenogénesis artificial de los conejos

	POLITICA	ARTES, LETRAS	CIVILIZACION
siglo XX	— Invasión de Polonia: comienzo de la Segunda Guerra Mundial	— T. Mann: *Carlota en Weimar* — Henry Moore: *Mujer tendida* — Aimé Césaire: *Cuaderno de un retorno al país natal* — Freud: *Moisés y el monoteísmo* 1939-1941 Gremillon: *Remordimiento*	— Primeras publicaciones matemáticas del grupo N. Bourbaki



INDICE